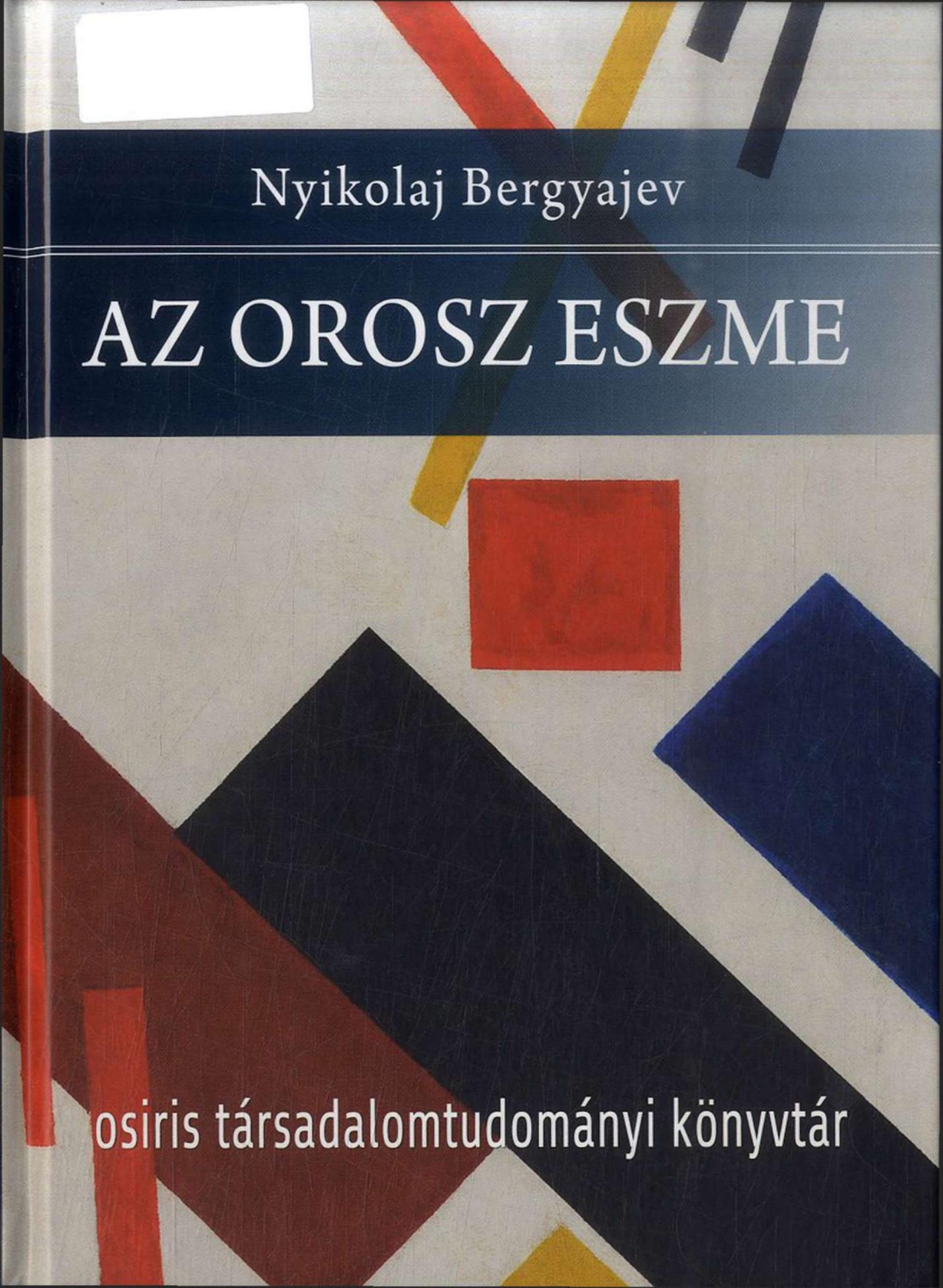
Nyikolaj Bergyajev

AZ OROSZ ESZME



osiris társadalomtudományi könyvtár

Nyikolaj Bergyajev

AZ OROSZ ESZME

osiris társadalomtudományi könyvtár

Sorozatszerkesztő Gyurgyák János

Nyikolaj Bergyajev

AZ OROSZ ESZME

AZ OROSZ GONDOLKODÁS ALAPVETŐ PROBLÉMÁI A 19. SZÁZADBAN ÉS A 20. SZÁZAD ELEJÉN

Osiris Kiadó ▪ Budapest ▪ 2020

A kötet megjelenését támogatta a Nemzeti Kulturális Alap
és a Summa Artium Kultúratámogató Magánalap.

A fordítás alapjául szolgáló mű:
Nyikolaj Bergyajev: *Russzkaja igyeja – Osznovnije problemi russzkoj miszli XIX veka i nacsala XX veka,* Párizs, 1971, YMCA-Press.
(Első megjelenés: Párizs, 1946)

Fordította és jegyzetekkel ellátta *Patkós Éva*

© Osiris Kiadó, 2020
Hungarian translation © Patkós Éva, 2020

Minden jog fenntartva. Bármilyen másoláshoz, sokszorosításhoz,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tároláshoz
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulása szükséges.

Osiris Kiadó, Budapest
www.osiriskiado.hu
Az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók
és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja.

A kiadásért felel *Gyurgyák János*
Szöveggondozó *Macskássy Zsuzsa*
Sorozatterv *Környei Anikó*
Műszaki szerkesztő, tördelő *Lipót Éva*
Kiadói szerkesztő *Gyurgyák Anna*

ISBN 978 963 276 359 0
ISSN 2631-1410

TARTALOM

1. FEJEZET / 9

Történeti bevezető. Az orosz nemzeti típus jellemzése. Kelet és Nyugat. Az orosz lélekben rejlő poláris ellentétek. Az orosz történelem szaggatott jellege. Az orosz vallásosság. Moszkva a Harmadik Róma. A 17. századi egyházszakadás *(raszkol)*. Nagy Péter reformja. Szabadkőművesek. I. Sándor kora. Dekabristák. Puskin. Az orosz értelmiség. Ragyiscsev. Az értelmiség és a valóság. A filozófia tragikus sorsa. A német idealizmus hatása

2. FEJEZET / 43

A történetfilozófia problémája. Oroszország és Európa. Szlavofilek és nyugatosok. Oroszország sorsának a kérdése. A negyvenes évek. Csaadajev. Pecserin. A szlavofilek. Kirejevszkij. Akszakov. Homjakov. Franz Baader levele. A nyugatosok. A negyvenes évek idealistái. Granovszkij. Belinszkij. Herzen. A szlavofil irányzat további fejlődése. Danyilevszkij, Leontyev. Dosztojevszkij

3. FEJEZET / 85

A személyiség és a világharmónia konfliktusa. A valósághoz való viszony. Hegel jelentősége az orosz gondolkodás történetében. Belinszkij lázadása. Dosztojevszkij előérzete. A *teodicea* problémája. Dosztojevszkij „odúlakója".

Gogol és Belinszkij. Belinszkij individualista szocializmusa. Gogol vallási drámája. Belinszkij Gogolhoz írt levele. Az orosz költészet messianizmusa: Tyutcsev, Lermontov

4. FEJEZET / 101

A humanizmus problémája. Humanizmus és humanitáriusság. Dosztojevszkij, valamint a humanizmus dialektikája. Emberistenség és Istenemberség. Vlagyimir Szolovjov keresztény humanizmusa. Buharev. Tolsztoj. Rozanov. Leontyev. Az ateista humanizmus átalakulása antihumanizmussá. Keresztény humanizmus

5. FEJEZET / 115

A társadalom témája. Az orosz gondolkodás társadalmi színezete. A szocialista gondolkodás három periódusa. Saint-Simon és Fourier elsődleges hatása. Az orosz szocializmus fejlődése. Az orosz narodnyik mozgalom és az Oroszország sajátos útjaiba vetett hit. Belinszkij szocializmusa. Herzen individualista szocializmusa. A Nyugat nyárspolgári jellegének ostorozása. Csernisevszkij és *Mit tegyünk?* című regénye. Piszarev. Mihajlovszkij és „az individualitásért vívott harc". Nyecsajev és *A forradalmár katekizmusa*. Tkacsov mint Lenin előfutára. A társadalmi igazság keresése. Tolsztoj. Dosztojevszkij. Szolovjov. Leontyev. A marxizmus előkészítése: Zseljabov. Plehanov

6. FEJEZET / 145

A kultúra igazolása. A kultúra és a civilizáció megkülönböztetése. A végre irányuló kultúra. Az orosz nihilizmus: Dobroljubov, Piszarev. A nihilizmusban rejlő aszketikus, eszkatologikus és moralista elemek. A természettudományok kultusza. A személyiségelv és a materializmus közötti ellentmondás.

A tökéletes kultúra és a tökéletes élet szembehelyezése. Lev Tolsztoj. Tolsztoj egyszerűsödése és Rousseau. Konsztantyin Leontyev és a kultúrához fűződő viszonya

7. FEJEZET / 159

A hatalom problematikája. Anarchizmus. A hatalom orosz megítélése. Az orosz *volnyica*. Egyházszakadás. Szekták. Az értelmiség és a hatalom – liberálisok és szlavofilek a hatalomról. Anarchizmus. Bakunyin. A rombolás szenvedélye teremtő szenvedély. Kropotkin. Vallási anarchizmus: Lev Tolsztoj vallási anarchizmusa. A „ne állj ellen erőszakkal a gonosznak" tana. Anarchia és anarchizmus. Anarchista elemek Dosztojevszkijnél. *A Nagy Inkvizítor legendája*

8. FEJEZET / 173

A vallás témája. Az orosz filozófia vallási jellege. A teológia és a vallásfilozófia különbsége. A nyugati racionalizmus bírálata. Kirejevszkij és Homjakov filozófiai eszméi. A gyülekezetiség *(szobornoszty)* eszméje. Vlagyimir Szolovjov. Erotika. Az összegység intuíciója. A lét és a létező. Az istenemberség eszméje. Szófia-tan. *A szeretet értelme*. Dosztojevszkij és Lev Tolsztoj vallásfilozófiája. Az orosz vallásfilozófiai gondolkodás a teológiai akadémiákon. Innokentyij érsek. Nyeszmelov. Tarejev

9. FEJEZET / 211

A Szent Szellem új korszakának várása. Az orosz gondolkodás eszkatologikus és profetikus jellege. A polgári erények tagadása. Vándorlás. Az Isten Országát kereső egyszerű emberek. Az értelmiség körében érződő eszkatologikus hangulat. A forradalmi értelmiség torzult eszkatológiája. Lev Tolsztoj vándorlása. Eszkatologizmus és messianizmus Dosztojevszkij

műveiben. Kudarc [Az orosz eszme meghiúsulása] Leontyevnél és Szolovjovnál. Fjodorov zseniális eszméje az apokaliptikus jövendölések feltételes jellegéről. Cieszkowski megvilágosodása. A születés és a halál problémája Szolovjov, Fjodorov és Rozanov műveiben

10. FEJEZET / 237

A 20. század: kulturális reneszánsz és kommunizmus. A kulturális reneszánsz forrásai. A vallási nyugtalanság ébredése az irodalomban. A kritikai marxizmus és az idealizmus. Vallási útkeresések a marxisták körében. Merezskovszkij. Rozanov. A szellemi kultúra értékei felé forduló figyelem. Vallásfilozófiai gyűlések. A költészet virágkora. Szimbolizmus. Szolovjov-hatás. Blok. Belij. Vjacseszlav Ivanov. Sesztov. Az orosz vallásfilozófia virágkora. A Vallásfilozófiai Társaság. Florenszkij. Bulgakov. Bergyajev. Trubeckoj. Ern. Losszkij. Frank. A kulturális elit és a forradalom közötti szakadék. Közeledési próbálkozások: a *Voproszi zsiznyi* című folyóirat. A kommunizmus mint az orosz messianisztikus eszme torzulása. A 19. századi orosz gondolkodás összegzése: az orosz eszme

UTÓSZÓ *(Sz. Bíró Zoltán)* / 273

NÉVMUTATÓ / 287

1. FEJEZET

Történeti bevezető. Az orosz nemzeti típus jellemzése. Kelet és Nyugat. Az orosz lélekben rejlő poláris ellentétek. Az orosz történelem szaggatott jellege. Az orosz vallásosság. Moszkva a Harmadik Róma. A 17. századi egyházszakadás (raszkol). Nagy Péter reformja. Szabadkőművesek. I. Sándor kora. Dekabristák. Puskin. Az orosz értelmiség. Ragyiscsev. Az értelmiség és a valóság. A filozófia tragikus sorsa. A német idealizmus hatása

1.

Igen nagy nehézségbe ütközünk, amikor egy nemzet típusát, egy nép individualitását próbáljuk jellemezni, nem is nyújthatunk szigorúan tudományos meghatározást. Bármely individualitás titka csakis a szeretet révén ismerhető meg, és a titokból mindig marad valami, amit nem foghatunk fel teljes mélységében, maradéktalanul. Annál a kérdésnél, hogy empirikusan mit jelentett Oroszország, fontosabb számomra az, hogy mi volt a Teremtő szándéka Oroszországgal, milyen – ésszel felfogható – képet, eszmét hordoz az orosz nép. Tyutcsev szerint „Oroszországot, ész, nem érted; / méter, sing sose méri fel: / külön úton jár ott az élet – / Oroszországban hinni kell!"[1] Oroszország megértéséhez a hit, remény, szeretet teologális erényeit kell gyakorolnunk. Tapasztalataink alapján oly sok mindentől rettenhetünk vissza az orosz történelemben. Homjakov, a hívő szlavofil nagy erővel fejezte ezt ki hazája bűneiről szóló versében.[2] Az orosz nép rendkívül polarizált nép, ellentéteket egyesít magában.[3] Elvarázsolhat, és csalódhatunk benne,

[1] Fjodor Tyutcsev *Oroszország* című versének sorai, Szabó Lőrinc fordítása.

[2] Alekszej Homjakov *Rosszija* [Oroszország], (1954) című versére utal Bergyajev.

[3] Erről a *Dusa Rosszii* [Oroszország lelke] című régi tanulmányomban írtam, amely a *Szugyba Rosszii* [Oroszország sorsa] című könyvemben jelent meg. (Bergyajev jegyzete.)

mindig okozhat meglepetést, hatalmas képessége van arra, hogy intenzív szeretetet és intenzív gyűlöletet ébresszen maga iránt. A Nyugat népeit nyugtalanítja. Bármely nép individualitása, mint ahogyan egy emberé is, mikrokozmosz, és ezért ellentmondásokat rejt magában, igaz, más-más mértékben. Polarizáltsága és ellentmondásossága alapján az orosz nép csak a zsidó néphez hasonlítható, nem véletlenül éppen ők rendelkeznek erős messianisztikus tudattal. Az orosz lélek ellentmondásos és bonyolult jellege talán azzal függ össze, hogy Oroszországban találkozik és kerül egymással kölcsönhatásba Kelet és Nyugat, itt találkozik a világtörténelem két áramlata. Az orosz nép se nem tisztán európai, se nem tisztán ázsiai, Oroszország külön kontinens, egy hatalmas Kelet–Nyugat, két világot egyesít. És az orosz emberek lelkében mindig küzdött egymással a két alapelv, a keleti és a nyugati.

Összhangban áll az orosz földre és az orosz lélekre egyaránt jellemző beláthatatlan, korlátok nélküli végtelenség, megfelel egymásnak a természet geográfiája és a lélek geográfiája. Ugyanaz a határtalan tágasság, ugyanaz a végtelenbe irányuló törekvés érzékelhető az orosz lélekben, mint az orosz síkságban. Ezért az orosz nép bajosan lehetett úrrá e végtelen térségek felett, nehezére esett megformálnia őket. Szilaj őserő hatott benne, miközben formakészsége viszonylag gyenge maradt. Nyugat-Európa népeitől eltérően nem lett *par excellence* a kultúra népe, inkább a revelációké és az ihletettségé, nem ismert mértéket, és könnyen esett végletekbe. Nyugat-Európában minden jóval determináltabb és megformáltabb, minden kategorizált és véges. Nem így az orosz nép esetében, rá kevésbé jellemző a determináltság, inkább a végtelen felé törekszik, és nem is óhajt törődni a kategorizálással. Oroszországban nem alakultak ki éles szociális határok, jól elkülöníthető osztályok. Oroszország sosem volt nyugati értelemben véve arisztokratikus jellegű, ahogyan polgári jelleget sem öltött. Két ellentétes princípium határozta meg az orosz lélek formálódását: a természeti, pogány dionüszoszi őserő és az aszketikus-szerzetesi pravoszláv világ. Ellentétes vonások láthatók az orosz nép életében: despotizmus, túlburjánzó állam és anarchizmus, szabadosság; kegyetlenség, erőszakra való hajlam és jóság, humánum, lágy szelídség; szertartáscentrikus hit és az igazság keresése; individualizmus,

fokozott személyiségtudat és személytelen kollektivizmus; nacionalizmus, kérkedés és egyetemesség, összemberség;[4] eszkatologikus-messianisztikus vallásosság és külsődleges jámborság; Isten keresése és harcias istentagadás; alázat és arcátlanság; rabság és lázadás. Ám sosem volt polgári az orosz birodalom. Ha egyetlen jelzővel kellene jellemeznem az orosz népet és rendeltetését, akkor a végső célból kiindulva, az eszkatologikus jelzőt választanám. Így okvetlenül azt az évszázadot is ki kell választanom, amely a legkarakteresebben fejezi ki az orosz eszmét és az orosz rendeltetést. A 19. századot tartom ilyen kornak, a gondolat és a szó évszázadát, ez a korszak egyúttal az Oroszországra mélyen jellemző, éles szakadás évszázada is, a belső felszabadulás, a feszült szellemi és társadalmi útkeresések kora.

Az orosz történelmet a szaggatottság jellemzi. A szlavofilek véleményével szemben történelmünk a legkevésbé sem alakult organikusan. Már öt periódust élt meg Oroszország, és azok mind más-más képet nyújtanak róla. Más képet alkot a kijevi, a tatár iga alatti, a moszkvai korszak, majd a péteri és a szovjet Oroszország. S lehetséges, hogy lesz még egy újabb Oroszország. Katasztrófákon át zajlott az ország fejlődése. A moszkvai periódus a legvisszatetszőbb kor az orosz történelemben, mindegyiknél fullasztóbb, a legközelebb áll az ázsiai tatár típushoz, bár a szabadságszerető szlavofilek – félreértésből – idealizálták. A moszkvainál különb a kijevi periódus és a tatár iga korszaka, különösen az egyház számára, és természetesen jobbnak és jelentősebbnek kell tartanunk a meghasadt, szakadár pétervári periódust: az orosz nép alkotó géniusza ekkor bontakozik ki a legteljesebben. A Kijevi Oroszország nem zárkózik el a Nyugattól, fogékonyabb és szabadabb a Moszkvai Cárságnál, amelynek fojtogató légkörében még a szentéletűség is elsorvad (ebben a korban él a legkevesebb szent).[5] A 19. század különös jelentőségét az adja, hogy a hosszan tartó gondolattalanság után az

[4] Dosztojevszkij híres Puskin-beszédében beszél az orosz emberről mint összemberről *[vszecselovek]*. Lásd Dosztojevszkij, F. M.: *A történelem utópikus értelmezése.* Budapest, 1998, Osiris–Gond, 141. p. Sisák Gábor fordítása.

[5] Lásd Georgij Petrovics Fedotov: *Szvjatije drevnyej Ruszi* [Az ősi Oroszhon szentjei]. (Bergyajev jegyzete.)

orosz nép végre a szó és a gondolat révén nyilvánult meg, és ezt a szabadság hiányának fojtogatóan nehéz légkörében tette. A külső szabadság hiányáról beszélek, mert a belső szabadság magas fokot ért el nálunk. Hogyan is magyarázható a művelődés ily hosszan tartó elmaradása Oroszországban, egy igen tehetséges népnél, amely a legmagasabb kultúra befogadására képes? Hogyan magyarázzuk kulturális elmaradottságát, sőt tudatlanságát, mire véljük, hogy nem kapcsolódott szervesen a múlt nagy kultúráihoz? Elhangzott olyan vélemény, amely szerint az orosz intellektuális kultúra kibontakozását kedvezőtlenül érintette, hogy Cirill és Metód szláv nyelvre fordította a Szentírást, hiszen így megszakadt a kapcsolat a görög és a latin nyelvvel. Az egyházi szláv lett a papság – akkoriban az egyetlen értelmiség – egyetlen nyelve, nem volt szükség a görögre és a latinra. Nem gondolom azonban, hogy ezzel volna magyarázható művelődésünk elmaradottsága, a gondolat és a szó hiánya a Péter előtti Oroszországban. Az orosz történelem jellegzetes vonásának kell tekintenünk, hogy a népben szunnyadó erők sokáig mintegy potenciális állapotban maradtak, nem váltak tevőlegessé. Az orosz népre ránehezedett az állam méretei által megkövetelt hatalmas erőpazarlás terhe. Az állam nőttön-nőtt, a nép pedig egyre sorvadt, mondja Kljucsevszkij.[6] Felül kellett kerekedni az orosz térségeken, és azok védelemre szorultak. A 19. századi orosz írók, amikor az ország sorsán és rendeltetésén elmélkedtek, a nagy jövő zálogaként minduntalan az orosz nép erejének ezt a potenciális állapotát, kifejeződésének, tevőlegessé válásának az elmaradását jelölték meg. Hittek abban, hogy e nép végül megnyilvánul a világ előtt, megmutatkozik. Általánosan elfogadott vélemény, hogy a tatár iga végzetesen hatott az orosz történelemre, visszavetette a fejlődést. Bizánc hatása pedig belülről nyomta el az orosz gondolkodást, hagyományőrzővé, konzervatívvá tette. A hallatlan, robbanékony orosz dinamizmus a művelt rétegben csak annak hatására mutatkozott meg, hogy érintkezésbe került a Nyugattal, valamint Péter cár reformja után. Herzen szavai szerint Péter reformjára az orosz nemzet Puskin megjelenésével válaszolt. Hozzátenném: nem csupán Puskin, hanem a szlavofilek, Dosztojevszkij és Tolsztoj

[6] Kljucsevszkij, Vaszilij Oszipovics (1841–1911) orosz történész.

megjelenésével is, sőt, szintén a reformra válaszul tűntek fel az igazságot szenvedélyesen kereső emberek, és alakult ki az eredeti orosz bölcselet.

Oroszország történelme egyike a leggyötrelmesebbeknek. Gyötrelmessé tette a tatár invázióval és a tatár igával folytatott harc, az állam örökös túlburjánzása, a Moszkvai Cárság totalitárius rendszere, a zavaros időszak, az egyházszakadás *(raszkol)*, a péteri reform erőszakos jellege, valamint az orosz élet legszörnyűbb fekélye: a jobbágyrendszer. Gyötrelmessé tették az értelmiség üldöztetései, a dekabristák kivégzése, I. Miklós – a porosz junker – nyomasztó rendszere, a félelemből sötétségben tartott tömegek műveletlensége, az a tény, hogy a konfliktusok és az ellentmondások megoldásához elkerülhetetlenné vált a forradalom, valamint e forradalom erőszakos, véres jellege, s végül a világtörténelem legszörnyűbb háborúja. A Kijevi Oroszországhoz, Szent Vlagyimir korához köthetők a *bilinák* és a mesebeli daliás hősök. Ám a lovagi kultúra nem bontakozott ki a pravoszláv szellemiség talaján. Szent Borisz és Szent Gleb vértanúságában nincs hősiesség, itt az áldozathozatal eszméje dominál. Az ellen-nem-állás hőstette tipikusan orosz hőstett. Az egyszerűsödés és önmagunk lekicsinylése, az önmegtagadás orosz vonások. Az orosz vallásosságra jellemző továbbá a *jurodsztvo*: a szent őrült *(jurogyivij)* elfogadja az emberek szidalmazásait, vállalja a világ gúnyolódását, kihívást intéz a világhoz. Jellemző a korra, hogy nincsenek már szent hercegek, miután a bűnös hatalom a moszkvai nagyhercegekre szállt, s korántsem véletlenül válik ritkává a szentéletűség a Moszkvai Cárságban. Az önégetés mint vallási hőstett tipikusan orosz jelenség, más népek alig ismerik. Az orosz nép számos ellentmondását megmagyarázza az, amit nálunk kettős hitnek neveztek, vagyis a pravoszláv hit és a pogány mitológia, a népköltészet ötvöződése. Az orosz őserő mindig tartalmazott, és ma is tartalmaz dionüszoszi, eksztatikus elemet. Az orosz forradalom tetőfokán hallottam egy lengyeltől: „Dionüszosz keresztülvonult az orosz földön." Ezzel függ össze az orosz kórusének és körtánc hatalmas ereje. Az oroszok hajlamosak az orgiákba átcsapó körtáncokra. Ezt látjuk a népi misztikus szektákban, például az önkorbácsolóknál. Jól ismert, milyen könnyen adja át magát a tombolásnak és az anarchiának az orosz nép, ha elveszti önuralmát. Nem csupán alávetette magát a vallási

megszentelést nyert hatalomnak, hanem olyan emberek is kiemelkedtek soraiból, mint a népdalokban megénekelt Sztyenyka Razin és Pugacsov. Az oroszok – szökevények és betyárok. És – vándorok, akik Isten igazságát keresik, nem hajlandók engedelmeskedni a hatalomnak. Az orosz nép szemében a földi út a menekülés és a vándorlás útja. Az országban mindig számtalan misztikus-profetikus szekta volt, és ezek a szekták az élet átlényegülését áhították. Még az önkorbácsolók nyomasztóan ható, dionüszoszi szektája is erre vágyott. Az egyházi énekek nagyra becsülik a nincstelenséget és a szegénységet, gyakori témájuk az ártatlanok szenvedése, mélységesen átérzik a társadalmi igazságtalanságot. Az igazság és a hamisság harca zajlik bennük, de érződik belőlük a nép pesszimizmusa. Az üdvözülés népi felfogása elsődleges jelentőséget tulajdonít a könyöradománynak. Az orosz népben, az orosz lélek legmélyén intenzíven él a föld vallása. A nép számára a föld a végső védelmező, és alapvető kategória az anyaság. Az Istenanya a Szentháromság előtt jár, már-már azonos a Szentháromsággal. Az Oltalmazó Istenanya közelségét a nép erősebben érzi, mint Krisztusét. Krisztus az Egek Ura, földi képe elmosódó. Csak a földanya testesül meg számára személyesen, és a Szent Szellemet [a Szentlelket] említi gyakran. Georgij Fedotov kiemeli, hogy az egyházi énekekből hiányzik a Megváltó Krisztusba vetett hit, Krisztus ítélkező marad, vagyis a nép szinte nem vesz tudomást Krisztus kenózisáról. A szenvedést elfogadja a nép, de mintha kevéssé hinne Krisztus könyörületében. Fedotov ezt a josziffjánusok [Joszif Volockij hívei] végzetes hatásával magyarázza, eltorzult miatta az orosz népben élő Krisztus-kép. Joszif Volockij ijesztő Istene elől az orosz nép a földanya, az Istenanya mögé akart elrejtőzni. A Krisztus-képet, Isten képmását elnyomta a földi hatalom képe, és a földi hatalom analógiájára képzelték el. Az orosz vallásosságban ugyanakkor mindig erőteljesen érvényesült az eszkatologikus elem. Míg egyfelől az orosz népi vallásosság összekapcsolta az isteni és a természeti világot, másfelől nagy hatású apokrifok, könyvek jósolták a Messiás eljövetelét. Az orosz vallásosság e különböző alapelveinek hatása megmutatkozik majd a 20. századi gondolkodásban is.

Joszif Volockij és Nyil Szorszkij az orosz kereszténység történetének szimbolikus alakjai. Konfliktusukat a kolostori vagyon kérdésével magya-

rázzák. Joszif Volockij a kolostorok vagyona mellett lépett fel, Nyil Szorszkij pedig a vagyonellenesség, önzetlenség *(nyesztyjazatelsztvo)* híve volt, de különbségük jóval mélyebb. Joszif Volockij a Moszkvai Birodalmat megalapozó és megszentelő pravoszláv egyház – az állami, majd birodalmivá váló pravoszláv egyház – képviselője. A kegyetlen, csaknem szadista, hatalomvágyó kereszténység híve, aki az eretnekek felkutatását és kivégzését pártolja, és ellensége minden szabadságnak. Nyil Szorszkij viszont a kereszténység spirituálisabb, misztikus értelmezését képviseli, kiáll a kor felfogása szerinti szabadság mellett, nem köti össze a kereszténységet a hatalommal, ellenzi az eretnekek üldözését és kínzását. Ő az orosz értelmiség szabadságszerető áramlatának előhírnöke. Vele szemben Joszif Volockij nem csupán a pravoszláv világ, hanem az orosz cárság történetének is végzetes figurája. Megpróbálták ugyan kanonizálni, de az orosz nép tudata nem őrizte meg szentként. Rettenetes Ivánt és őt kell az orosz önkényuralom fő megalapozóinak tekintenünk. Itt az orosz messianisztikus tudat kettősségét és legnagyobb kudarcát érintjük már. A zsidó nép után az orosz népre jellemző leginkább a messianisztikus tudat, végigkíséri az orosz történelmet egészen a kommunizmusig. Az orosz messianisztikus tudat történetében igen jelentős Filofej szerzetes történetfilozófiai eszméje, amely szerint Moszkva a Harmadik Róma. Az ortodox bizánci birodalom bukása után a moszkvai maradt az egyetlen ortodox birodalom. Filofej szerzetes kijelenti, hogy az orosz cár „az egész földkerekségen a keresztények egyetlen cárja". „A szent egyetemes apostoli egyház [...] a római és a konstantinápolyi helyett [tündöklött fel], az Isten oltalma alatt álló Moszkva városában a Tisztaságos Istenanya [...] egyháza, amely egyedül világít a földkerekségen a Napnál is fényesebben."[7] A Moszkvai Birodalom lakói kiválasztott népnek tartották magukat. Egyesek, mint például Pavel Miljukov, szláv-bolgár hatást látnak

[7] Filofej szerzetes: Levél a rossz napokról és órákról. *Aetas,* 1995. 3., 130. p. Sisák Gábor fordítása. Ez a levél tartalmazza a híres szavakat: „két Róma elbukott, a harmadik áll, és negyedik nem lesz".

a „Harmadik Róma" moszkvai ideológiában.[8] Még ha elfogadjuk Filofej szerzetes eszméjének bolgár eredetét, akkor sem változik annak jelentése az orosz nép sorsa számára. Miben rejlik a „Moszkva a Harmadik Róma" elmélet kettőssége? Oroszország missziója, hogy az igaz kereszténység, a pravoszláv [ortodox] hit hordozója és megőrzője legyen, ami vallási rendeltetés. Az „oroszokat" a „pravoszláv hit" határozza meg. Oroszország az egyetlen ortodox birodalom, és ilyen értelemben egyetemes birodalom – mint amilyen az első és a második Róma volt. Ezen a talajon történt az ortodox egyház rohamos nacionalizálása. A pravoszláv hit orosz hitnek bizonyul. Az egyházi versekben a régi Oroszhon maga a világmindenség, az orosz cár az uralkodók uralkodója, Jeruzsálem az Oroszhon, amely ott van, ahol a hit igazsága. Az orosz vallási rendeltetést – ezt a kivételes missziót – összekapcsolják az orosz állam erejével és nagyságával, az orosz cár kivételes jelentőségével. A birodalmi csábítás beférkőzik a messianisztikus tudatba. Ez ugyanaz a kettősség, amely jelen volt az ókori zsidó messianizmusban is. A moszkvai cárok a bizánci császárok örököseinek tekintették magukat. Augustus császárig vezették vissza az örökösödési láncot. Rurik a Poroszországot[9] megalapító császár fivérének, Prusnak lett volna a leszármazottja. Rettenetes Iván, aki tőle eredeztette magát, előszeretettel nevezte magát németnek. A császári korona Oroszországra szállt. Az örökösségi lánc még messzebb vezetett, egészen Nabukodonozorig. Egy legenda szerint Monomakhosz görög császár küldte el az uralkodói szimbólumokat Vlagyimir Monomahnak. Babilónból az uralkodói jogok tehát a földkerekség pravoszláv cárjához kerültek, minthogy Bizáncban összeomlott a hit és a birodalom. A képzelőerő munkája arra irányult, hogy erősítse a hatalom akarását. Filofej szerzetesnél, mivel a földi királyság megvalósításával törődött, gyöngült a messianisztikus-eszkatologikus elem. A „Moszkva a Harmadik Róma" eszme szellemi bukását éppen az jelentette, hogy a Harmadik Rómát a cári hatalom, az állami erő megnyilvánulásaként képzelték

[8] Lásd Pavel Miljukov: *Ocserki po isztorii russzkoj kulturi* [Orosz kultúrtörténeti esszék]. 3. kötet. *Nacionalizm i jevropeizm* [Nacionalizmus és európaiság]. (Bergyajev jegyzete.)
[9] Azaz azt a provinciát, amelyből kialakult később Poroszország.

el – összekapcsolták a Moszkvai Cárság, majd Birodalom képével, s végül a Harmadik Internacionáléval. A cárt elismerték Isten földi helytartójának. Nemcsak az ország érdekeiről kellett gondoskodnia, hanem a lelkek megmentéséről is, különösen Rettenetes Iván ragaszkodott ehhez. A cárok parancsára hívták össze a zsinatokat. Döbbenetes az 1572. évi zsinat kishitűsége és szolgalelkűsége. A főpapok törvénynek tekintették az uralkodó óhaját az egyházi ügyekben – a császárnak adták meg azt, ami az Istené. Nem is csak Nagy Péter korától kezdődően engedelmeskedett az egyház az államnak, már a Moszkvai Oroszországban is alárendelt szerepet játszott. A kereszténységet szolgai módon értették: nehéz elképzelni a kereszténység nagyobb eltorzulását, mint a visszataszító *Domosztroj* világa.[10] Ivan Akszakov sehogy se érthette, hogyan hozhatott létre az orosz karakter olyan alantas morált, mint amilyen a *Domosztroj* morálja.[11] A „Moszkva a Harmadik Róma" ideológia a moszkvai állam, a cári önkényuralom megerősödését és hatalmát segítette elő, nem pedig az egyház felvirágzását, nem a szellemi élet növekedését. Az orosz nép keresztény missziója eltorzult. Ez történt egyébként az első és a második Rómával is, igen kevéssé valósították meg a keresztény életet. A Moszkvai Oroszország a szakadás *(raszkol)* felé haladt, amelyet – a műveltség alacsony színvonala mellett – már nem lehetett elkerülni. Alapelve és stílusa alapján a Moszkvai Cárság totalitárius – olyan teokrácia, amelyben a cári hatalom uralkodik a papság felett, ugyanakkor hiányzik ebből a totalitárius országból az osztatlan teljesség, különféle szakadások veszélye fenyegeti.

A 17. századi *raszkol* jóval nagyobb jelentőségű az egész orosz történelem számára, mint ahogy gondolni szokás. Az oroszok szakadárok, az orosz nemzeti karakter meghatározó vonása a szakadárság. A múlt felé forduló konzervatívok a 17. századot az orosz történelem organikus korszakának tekintették, utánozni szerették volna. A szlavofilek sem kerülték el ezt a hibát. Holott itt a történelem síkjának illúziójáról van szó, valójában a 17. század a zavaros idők *(szmuta)* és a *raszkol* évszázada. Az egész orosz életet megrázták a zavaros idők, a nép pszichikáját is megváltoztatták, aláásták az

[10] *Domosztroj*: házirend, szabályokat és tanácsokat tartalmazó írásmű a 16. századból.
[11] Akszakov, Ivan Szergejevics (1823–1886) a szlavofil mozgalom egyik vezető alakja.

ország erejét. Megmutatkozott bennük a társadalmat mélyen átható ellenségeskedés, az a gyűlölet, amelyet a nép a bojárok iránt táplált, s mindez a *volnyicá*ban fejeződött ki.[12] A kozák *volnyica* az orosz történelem kiemelkedő jelensége, a legérzékletesebben mutatja meg az orosz nemzeti karakter polaritását, ellentmondásos jellegét. Az orosz nép egyfelől alázatosan segítette a despotikus, önkényuralmi állam kialakulását, másfelől azonban a *volnyicá*ba szökött az állam elől, lázadt ellene. Sztyenyka Razin tipikus orosz figura, a „barbár kozákokat", a nincsteleneket képviseli. A zavaros időkben már olyan jelenséget láthatunk, amely a 20. századot idézi, a forradalom korát. A szabad kozákok hajtották végre a gyarmatosítást Oroszországban, Jermák ajándékozta Szibériát az orosz államnak. Ám a többszörösen rétegződött kozák *volnyica* anarchikus elemet jelent az orosz történelemben – az állam abszolutizmusával és despotizmusával ellentétes pólust. Megmutatja, hogy az ember kivonulhat a szabad térségekbe az immár elviselhetetlen államból. A 19. században az orosz értelmiség – másképpen és más körülmények között – szintén kivonult az államból a kötetlen életbe. Scsapov[13] szerint Sztyenyka Razin a *raszkol* szülötte. A vallási életben számos szekta és eretnek mozgalom hasonlóképpen a kivonulást jelentette – tagjaik kivonultak a hivatalos egyházi életből, amelyben, akár az államban, elnyomás és megcsontosodott szellemi élet várt rájuk. A szekták és az eretnek mozgalmak igazságelemet tartalmaztak az állami egyháziság hazugságával szemben. Ugyanez az igazság rejlett Lev Tolsztoj szókésében. Ám a legnagyobb jelentősége az orosz egyházon belüli szakadásnak van. Vele kezdődik az orosz élet és az orosz történelem mély meghasadtsága, a belső megosztottság, amely nem szűnik az orosz forradalomig. És ez a szakadás sok mindent érthetővé tesz. Itt az orosz messianisztikus eszme krízisérőlről van szó.

Tévedés azt gondolni, amiként azelőtt gyakran állították, hogy a 17. századi egyházszakadást olyan jelentéktelen kérdések okozták volna, mint a szertartás-centrikusság, az egyszólamúság vagy a többszólamúság kérdése,

[12] *Volnyica:* a településekről kivonult, független életet élő emberek – akár betyárok – közössége.

[13] Scsapov, Afanaszij Prokopjevics (1831–1876) orosz (burját) történész és etnográfus.

a két ujjal való keresztvetés és így tovább. Az alacsony műveltségi szint, az orosz obskurantizmus kétségtelenül jelentős szerepet játszott a szakadásban. A szertartás-centrikusság túlságosan dominált az orosz egyházi életben. A pravoszláv vallásosság a történelem síkján a templomi ájtatosság típusává alakult, ami az alacsony műveltségi szint mellett azt eredményezte, hogy istenítették a történeti, viszonylagos és időleges szertartásformákat. A Nyil Szorszkijhez közel álló Makszim Grek ostorozta a tudatlan szertartás-centrikusságot, és áldozattá vált, helyzete tragikus lett a műveletlen orosz társadalomban. A Moszkvai Oroszországban valósággal rettegtek a felvilágosulástól, itt a tudomány, azaz a „latinság", gyanakvást váltott ki. Nem Moszkvában, hanem Kijevben volt a művelődés centruma. Sőt, a szakadárok műveltsége meghaladta a pravoszlávokét. Nyikon pátriárka nem tudta, hogy az orosz egyházi rend ógörög eredetű, amely a görögöknél később módosult.[14] A *raszkol* legfontosabb szereplője, Avvakum protopópa természetesen – bizonyos teológiai ismeretei ellenére – obskurantista, de a Péter előtti korszak kimagasló írója. Az obskurantista szertartás-centrikusság jelentette az orosz vallási élet egyik pólusát, míg a másikat Isten igazságának keresése, a zarándoklás, az eszkatologikus irányultság. A *raszkol*ban pedig mindkettő megmutatkozott. A *raszkol* témája történetfilozófiai téma, az orosz messianisztikus elhivatottsággal függ össze, a birodalomról szól. A *raszkol* kételkedésen alapul, a szakadárok kétségbe vonják, hogy igazi pravoszláv birodalom volna az orosz birodalom, a harmadik Róma. Árulást éreznek az egyházban és az államban, nem hisznek többé az orosz hierarchikus hatalom szentségében. A *raszkol*t leginkább az a tudat hajtja, hogy ez az ország Istentől elhagyatott. A szakadárok nem a jelenben, hanem a múltban és a jövőben kezdenek el élni, a társadalom apokaliptikus utópiája lelkesíti őket. Emiatt a *raszkol* szélsőségeként feltűnik a tisztán orosz jelenség, a *nyetovscsina*.[15]

[14] Nyikon pátriárka a 17. századi egyházi reform kezdeményezője, az ő reformtörekvése következtében szakadtak el a hivatalos egyháztól a reformot ellenző, óhitűeknek nevezett hívők.

[15] *Nyetovscsina:* a 17. században alakult ki az óhitűek egyik áramlataként, hívei elutasították a papokat és a szentségeket, és csakis Krisztussal kapcsolták össze az üdvözülést.

A szakadárok kivonulnak a történelemből, mert a történelem ura az e világi fejedelem lett, az egyház és az állam csúcsaira jutó Antikrisztus. Az igazhitű birodalom a föld alá vonul vissza. Az igazi birodalom a tó alatt fekvő *Grad Kityezs.*[16] A *raszkol* baloldali – legérdekesebb – ága élesen apokaliptikus színezetet ölt. Feszülten keresik az igazság birodalmát, amely éppen ellentétes a fennálló birodalommal. Így történt a nép körében, és így lesz majd a 19. századi orosz forradalmi értelmiség körében is, amely szintén szakadár, szintén biztos abban, hogy az egyházat és az államot gonosz erők kerítették hatalmukba, és szintén a *Grad Kityezs* felé törekszik, de más tudattal, a *nyetovscsina* ekkor már a vallási élet alapjait érintette. A szakadárok meghirdették a moszkvai pravoszláv birodalom pusztulását és az Antikrisztus birodalmának eljövetelét. Avvakum az Antikrisztus szolgáját látta Alekszej Mihajlovics cárban. Amikor Nyikon kijelentette: „orosz vagyok, de a hitem görög", rettenetes csapást mért a „Moszkva a Harmadik Róma" elméletre. A görög hitet ugyanis nem gondolták pravoszlávnak, igaz hitnek – csakis az orosz hit a pravoszláv, igazi hit. Az igaz hit az igazi birodalomhoz kötődik. Úgy kellene lennie, hogy az orosz birodalom legyen az igazi birodalom, de a föld színén nincs többé igaz birodalom. Mint hitték, 1666-tól kezdődött az Antikrisztus birodalma Oroszországban. Az igazi birodalom terét a föld alatt kell keresni, és az idejét pedig az apokaliptikusan színezett jövőben. A *raszkol* az Antikrisztusra való várakozást sugalmazta az orosz népnek, és a nép az Antikrisztust látja majd Nagy Péterben, Napóleonban és sok más szereplőben. Az erdőkben létrejöttek a szakadárok kolostorai *(szkiti).* Az erdőkbe, a hegyekbe és a sivatagokba menekültek az Antikrisztus birodalma elől. A *sztrelecek* szakadárok voltak. A szakadárok ugyanakkor komoly szervezőképességgel rendelkeztek a közösségi élet és az önkormányzatiság terén. A nép az orosz föld ügyeinek szabadságát követelte, és ez a szféra az államügyektől függetlenül kezdett fejlődni. A társadalom és az állam ilyen szembehelyezése, mely oly tipikus a 19. századi Oroszországban, kevéssé érthető a nyugati emberek számára. Még igen jellemző az orosz népre, hogy soraiból önjelölt cárok és prófétáló gyógyítók tűntek fel. A trónbitorlás me-

[16] *Grad Kityezs:* az óhitűek világához köthető, legendabeli város.

rőben orosz jelenség. Pugacsov csak oly módon érhetett el sikereket, hogy III. Péternek mondta magát. Avvakum protopópa hitte, hogy kiválasztott, hogy a Szentlélek különös áldása van rajta, szentnek tartotta magát, és gyógyító ember volt. Így beszélt: „Istentől kaptam az egem és a földem, a világom és az egész teremtést". Emberfeletti erővel viselte el a rárótt kínzásokat és gyötrelmeket. A *raszkol* aláásta az egyház erejét, rombolta a hierarchia tekintélyét, és lehetségessé, megmagyarázhatóvá tette Nagy Péter cár egyházi reformját. Ám kétféle elem rejlett a *raszkol*ban: vallási és forradalmi. A szakadás balszárnyának – a papnélküliség *(beszpopovsztvo)* híveinek – az érdeme, hogy az orosz gondolkodás szabad és merész, befelé koncentráló és a végezetre irányuló gondolkodás lett. Megmutatkozott továbbá az orosz nép nem mindennapi tulajdonsága: a szenvedések rá jellemzően szívós elviselése és a túlvilágira, a végsőre való irányultsága.

2.

Nagy Péter reformja elkerülhetetlen volt, a korábbi folyamatok már előkészítették, ugyanakkor erőszakosan, felülről végrehajtott forradalomként zajlott le. Oroszországnak ki kellett lépnie önmagába zárkózó állapotából, amelybe a tatár iga, valamint az ázsiai stílusú Moszkvai Cárság egész jellege taszította, ki kellett lépnie az egyetemes tágasságba. Péter erőszakos reformja nélkül, mely megannyi szenvedést okozott a népnek, Oroszország a lehetőségét se kapta volna meg annak, hogy teljesítse küldetését a világtörténelemben, és megnyilvánuljon a világ előtt. A kérdés szellemi aspektusával nem foglalkozó történészek kellőképp világossá tették, hogy e reform nélkül maga az orosz állam sem védhette volna magát, és nem fejlődhetett volna. A péteri reform szlavofil bírálata minden kritikán aluli, és teljesen elavult, mint ahogyan idejétmúlt a merőben nyugatos nézőpont is: az orosz történelmi folyamat sajátos jellegének tagadása. Bármennyire is önmagába zárkózott a Moszkvai Oroszország, már a 15. században kez-

dett kapcsolatokat ápolni a Nyugattal,[17] és a Nyugat szüntelenül Moszkva megerősödésétől tartott. Német szabadfalu *(szloboda)* létezett Moszkvában, a németek már Péter előtt kezdtek letelepedni Oroszországban. A 17. században az orosz kereskedelmet és ipart a külföldiek vették a kezükbe, kezdetben főként az angolok és a hollandok. Már a Péter előtti Oroszországban is akadtak emberek, akik kiléptek a Moszkvai Cárság totalitárius rendszeréből. Ilyen például a szakadár Hvorosztyinyin herceg, és ilyen a nemzetiségéről lemondó Kotosihin.[18] Orgyin-Nascsokin Péter cár előfutára volt, míg a szlavofileké a horvát Križanić.[19] Nagy Péter cár, aki gyűlölte a Moszkvai Birodalom egész stílusát, és gúnyolódott a moszkvai szokásokon, tipikus orosz figura *(ruszák)*. Csakis Oroszországban tűnhetett fel egy ilyen rendkívüli ember. Jellemzően orosszá tette egyszerűsége, durvasága, az, hogy nem kedvelte a ceremóniákat, a konvenciókat, az etikettet, sajátos demokratizmusa, igazságszeretete és Oroszország iránt érzett szeretete. Ugyanakkor fel-felébredt benne a szinte vadállati őserő. A bolsevikokhoz hasonló tulajdonságokkal rendelkezett, ő maga nem is volt más, mint az uralkodói széken ülő bolsevik. Bolondos, istenkáromló egyházi szertartásokat rendezett, ezek olyasfélék, mint amilyen a bolsevik vallásellenes propaganda lesz. Péter szekularizálta az orosz birodalmat, amely neki köszönhetően bekerült a nyugati, felvilágosult abszolút monarchiák körébe. Annak idején a Moszkvai Cárság nem valósította meg a „Moszkva a Harmadik Róma" messianisztikus eszméjét, Péter tevékenysége azonban szakadékot ásott a rendőrségre támaszkodó abszolút monarchia és a szent birodalom között. Szakadás támadt a társadalom legfelső vezető rétegei,

[17] Lásd Sz. F. Platonov: *Moszkva i Zapad* [Moszkva és a Nyugat] című könyvét. (Bergyajev jegyzete.)

[18] Hvorosztyinyin, Dmitrij Ivanovics (1535/1540–1590/1591) IV. Iván korának legjelentősebb hadvezére. Kotosihin, Grigorij Karpovics (1630–1667) magas rangú orosz csinovnyik, aki előbb Lengyelországba menekült, majd a svédek szolgálatába állt és áttért a protestáns hitre.

[19] Orgyin-Nascsokin, Afanaszij Lavrentyevics (1605–1680) diplomata és politikus, jelentős reformok kezdeményezője. Križanić, Juraj (1618–1683) horvát teológus, író, célja volt többek között a szláv népek egyesítése.

valamint a régi vallási hiteket és reményeket őrző népi tömegek között. A 19. század csodálatos orosz kultúráját eredményező nyugati hatások nem kedveztek az alacsonyabb sorban élőknek. Megerősödött, és az alacsony sorúak számára teljesen idegenné vált a nemesség. A nép a nemes földesuraknak már az életstílusát sem érthette. Éppen a péteri korszakban, II. Katalin uralkodása alatt végleg jobbágysorba került az orosz nép. Az orosz történelem egész péteri korszaka voltaképpen az orosz lélekben zajló harc Nyugat és Kelet között. Péter birodalmi Oroszországából hiányzott az egység, hiányzott az egységes stílus. Ellenben rendkívüli dinamizmus vált benne lehetővé. A történészek ma elismerik, hogy már a 17. század a *raszkol* korát és a nyugatias műveltség kezdetét, a kritikai korszak kezdetét jelenti. Nagy Péter uralkodásától kezdve pedig végleg a kritika korszakába lépünk. A birodalom nem volt organikus, nehéz súlyával rátelepedett az orosz életre. A péteri reform óta tart az Oroszország és az orosz nép sorsát mélyen jellemző dualizmus – ilyen fokú dualizmust nem tapasztaltak a nyugati népek. Ha a Moszkvai Cárság kételyeket váltott ki a vallás terén az orosz népből, akkor ezek a kételyek csak felerősödtek a péteri impérium kapcsán. Ennek ellenére helytelen az az elterjedt nézet, hogy a Szent Szinódust német, lutheri mintára létrehozó Péter cár a maga uralma alá kényszerítette és meggyöngítette volna az egyházat. Helyesebb úgy fogalmazni, hogy Péter egyházi reformjára már annak következtében került sor, hogy az egyház meggyöngült, a papi hierarchia műveletlen maradt, és elvesztette erkölcsi tekintélyét. Rosztovi Szent Dimitrijt, aki a kulturáltabb délről érkezett Rosztovba – Kijevben a műveltség jóval magasabb szinten állt –, megdöbbentette az itt tapasztalható durvaság, tudatlanság és elvadultság. Péternek rettenetes sötétségben, az obskurantizmus légkörében kellett dolgoznia és reformjait végigvinnie, tolvajok vették körül. Igazságtalan volna mindenért őt hibáztatni, de erőszakossága sebet ütött a nép lelkén. Létrejött az a legenda, hogy Péter az Antikrisztus. Majd láthatjuk, hogy az értelmiség, amely Péter tevékenysége nyomán keletkezett, elfogadja Péter egyetemességét, átveszi tőle a Nyugat felé fordulást, de elutasítja az impériumot.

A 18. századi Oroszországban a nyugati kultúra csak felületes utánzásként, úri majmolásként jelent meg. Az önálló gondolkodás még nem ébredt fel. Kezdetben túlnyomóan francia hatások érvényesültek, felszínes felvilágosító filozófiát sajátítottak el. A 18. században az orosz nagyurak a rosszul megemésztett voltaire-iánusság formájában fogadták be a nyugati kultúrát. Ezt a voltaire-i színezetet az orosz nemesség egy bizonyos része megtartotta a 19. század folyamán is, amikor már a gondolkodás önállóbb és mélyebb irányzatai is megjelentek. Általában véve a tudományos kultúra szintje a 18. században igen alacsony maradt. A felsőbb réteg és a nép közötti szakadék egyre mélyült. Az orosz felvilágosult abszolutizmus intellektuális gyámkodása igen kevés pozitívumot hozott, csak késleltette a szabad társadalmi gondolkodás felébredését. Beckij szerint egy földesúr így beszél:[20] „nem akarom, hogy azok legyenek filozófusok, akiknek engem kell szolgálniuk."[21] A nép művelését ártalmasnak és veszélyesnek tartották. Ugyanezt gondolja majd Pobedonoszcev a 19. század végén és a 20. század elején, pedig már Nagy Péter hangoztatta, hogy az orosz nép ugyanúgy képes a tudomány művelésére és az intellektuális tevékenységre, mint minden más nép. Az oroszok csak a 19. században tanultak meg igazán gondolkodni, voltaire-iánusaink gondolkodását még nem tarthatjuk szabadnak. Lomonoszov zseniális tudósként megsejtett számos későbbi, 19. és 20. századi fizikai és kémiai felfedezést, létrehozta a fizikai kémia tudományát, ám eközben sötét tudatlanság vette őt körül, tragikus magányban élt. A bennünket érdeklő kérdés – az orosz öntudat története – szempontjából Lomonoszov jelentősége csekély. Az orosz irodalom a szatírával kezdődött, de nem hozott létre kiemelkedő alkotást.

A szabadkőműves mozgalom a 18. századi Oroszország egyetlen szellemi és társadalmi mozgalma, jelentősége hatalmas. Az első páholyok már

[20] Beckoj vagy Beckij, Ivan Ivanovics (1704–1795), az orosz pedagógiai reform fő előmozdítója II. Katalin uralkodása alatt.

[21] Lásd A. Scsapov: *Szocialno-pedagogicseszkije uszlovija umsztvennovo razvityija russzkovo naroda* [Az orosz nép intellektuális fejlődésének társadalmi-pedagógiai feltételei]. (Bergyajev jegyzete.)

1731–32-ben megalakultak, az oroszok legjobbjai lettek szabadkőművesek. A megszületőben lévő orosz irodalom kapcsolatban állt a szabadkőműves mozgalommal, amely az első szabad önszerveződő társaság az országban, az egyetlen olyan társaság, amelynek létrejöttét nem a hatalom erőltette. A szabadkőműves Novikov lett a 18. századi orosz felvilágosodás meghatározó személyisége.[22] A széles körű felvilágosító tevékenység aggodalmat ébresztett a kormányban. II. Katalin voltaire-iánusként ellenségesen viszonyult a szabadkőművesek miszticizmusához. Ehhez még hozzáadódtak a cárnő politikai félelmei, Katalin egyre inkább hajlott a reakcióra, sőt nacionalista lett. A szabadkőműves páholyokat 1783-ban bezárták. Nem Katalin tiszte volt, hogy ellenőrizze Novikov pravoszláv hitét, ám kérdésére Pavel metropolita így felelt: „imádkozik Istenhez, hogy az egész világon olyanok legyenek a keresztények, mint amilyen Novikov". Novikovot elsősorban a szabadkőművesség erkölcsi és szociális aspektusa érdekelte. A novikovi moralista irányultság jellemzi az ébredő orosz bölcseletet. Oroszországban az erkölcsi komponens mindig dominált az intellektuális felett. Novikov a szabadkőművességben látta a megoldást „a voltaire-iánusság és a vallás útelágazásánál". A 18. században a spiritualizmus a szabadkőműves páholyokban rejtőzködött a felvilágosító racionalizmus és materializmus kizárólagos uralma elől. A misztikus szabadkőművesség ellenségesen tekintett a felvilágosodás filozófiájára és az enciklopédistákra, Novikov igencsak bizalmatlan volt Diderot iránt, és nem csupán nyugati misztikusok és keresztény teozófusok műveit adta ki, hanem patrisztikai irodalmat is.

Az orosz szabadkőművesek az igaz kereszténységet keresték. Megható látni, hogy szüntelen ellenőrizni akarták, nincs-e a mozgalmukban bármi, ami ellentmondana a kereszténységnek és a pravoszláv hitnek. Maga Novikov úgy gondolta, hogy a szabadkőművesség egyenlő a kereszténységgel. Az angol szabadkőművesekhez állt közelebb, korántsem lelkesedett az alkímiáért és a mágiáért, őt nem ragadhatták magukkal az okkult tudományok. Az oroszországi misztikus szabadkőművességet többek között az hívta élet-

[22] Lásd Bogoljubov: *Ny. I. Novikov i evo vremja* [Ny. I. Novikov és kora] (Bergyajev jegyzete.) Nyikolaj Ivanovics Novikov (1744–1818) újságíró, könyvkiadó, kritikus.

re, hogy elégedetlenek voltak a hivatalos egyházi élettel, amelyen belül a szellemiség erőtlenné vált. Mivel a látható egyházzal elégedetlenek voltak, láthatatlant akartak építeni. A szabadkőművesség a belső egyházra való törekvést jelentette nálunk, a látható egyházat átmeneti állapotnak tekintették. A szabadkőműves mozgalomban formálódott az orosz művelt lélek, a szabadkőművesség a lélek aszketikus fegyelmét teremtette meg, kidolgozta a személy erkölcsi ideálját. A pravoszláv hit természetesen mélyebb hatást gyakorolt az orosz emberek lelkére, de a péteri kor művelt embereinek lelke a szabadkőműves mozgalomban formálódott, és szembeszegült a hatalom despotizmusával és obskurantizmusával. A szabadkőművesség hatásának köszönhető az is, hogy Oroszországban az 1830-as években felébredt a filozófiai gondolkodás, bár maga a szabadkőműves mozgalom nem tartalmazott eredeti filozófiai gondolatokat. A szabadkőművesség légkörében történt az orosz szellemi ébredés, emlékeznünk kell Novikov, Schwarz, Lopuhin, Gamaleja nevére.[23] Közülük Novikov állt legközelebb a filozófiához, talán ő volt az első filozofáló ember Oroszországban. Külön utat járt az ukrán teozófus-filozófus, Szkovoroda.[24] Kiváló ember, amolyan népi bölcs, de nem gyakorolt közvetlen hatást a 19. századi orosz intellektuális áramlatokra. Schwarz rendelkezett filozófusi képzettséggel, és szemben Novikovval, őt érdekelték az okkult tudományok, rózsakeresztesnek tartotta magát. Az orosz szabadkőművesek mindig igen messze álltak Weishaupt radikális illuminátus rendjétől.[25] II. Katalin nem tett különbséget közöttük, és – talán szándékosan – összekeverte a martinistákat az illuminátusokkal. Valójában az orosz szabadkőművesek nagy része monarchistaként ellenezte a francia forradalmat, de gyötörte őket a társadalmi igazságtalanság, nagyobb szociális egyenlőséget szerettek volna. Novikov nem a természetjogból, hanem az

[23] Svarc, Ivan Grigorjevics (Johann Georg Schwarz, 1751–1784), Lopuhin, Ivan Vlagyimirovics (1756–1816), Gamaleja, Szemjon Ivanovics (1743–1822) orosz szabadkőművesek.

[24] Szkovoroda, Hrihorij Szavics (1722–1794) ukrán költő, filozófus, zeneszerző.

[25] Johann Adam Weishaupt (1748–1830) német filozófus, egyetemi tanár, szabadkőműves, az illuminátus rend alapítója.

Evangéliumból vezette le az egyenlőség eszméjét. Ivan Lopuhin kezdetben az enciklopédisták hatása alatt állt, Holbachot fordított, de később elégette fordítását. Megtisztult, spirituális kereszténységre vágyott, és a belső egyházról írt könyvet. A 18. században a nyugati gondolat oltóanyagával beoltott orosz lélekben Saint Martin harcolt Voltaire-rel.[26] Saint Martin óriási hatást gyakorolt Oroszországban a 18. század végén, és írásai korán megjelentek oroszul a szabadkőművesek kiadványaiban. Hatalmas tekintélynek örvendett Jakob Böhme, akinek műveit szintén orosz fordításban közölték a szabadkőműves kiadványok. Érdekes tény, hogy a 19. század elején, amikor mind a művelt rétegekben, mind a nép körében tért hódított a misztika, Jakob Böhme gondolatai beszivárogtak a szellemi útjukat kereső egyszerű emberek közé is, és ők olyannyira tisztelték őt, hogy így nevezték: „aki a mi atyánk, szent Jákob Böhme". Böhme angol hívének, Pordage-nek a műveit szintén lefordították oroszra.[27] A másodvonalbeli nyugati teozófikus típusú misztikusok közül Stilling és Eckartshausen jelent meg oroszul, és igen népszerűek lettek.[28] Tragikus mozzanatot jelentett a 18. századi szabadkőműves mozgalom történetében, amikor Novikovot letartóztatták, és nyomdáját bezárták. Tizenöt év fogságra ítélték, Schlüsselburg várában raboskodott, és onnan teljesen összetört emberként szabadult. Novikov és Ragyiscsev üldöztetésével kezdődött az orosz értelmiség martirológiája. Külön kell szólnunk I. Sándor misztikus koráról és a szabadkőművesek szerepéről.

A 19. század eleje, Sándor kora az orosz történelem pétervári periódusának egyik legérdekesebb korszaka. Misztikus áramlatok, szabadkőműves-páholyok, felekezetközi kereszténység, Bibliai Társaság, Szent Szövetség és teokratikus álmok, Honvédő Háború, dekabristák, Puskin, valamint az orosz költészet fejlődése jellemzi a sándori korszakot, amely az orosz egyetemesség kora, meghatározó jelentőségű a 19. századi orosz szellemi

[26] Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803) francia misztikus, aki az Ismeretlen filozófus néven adta köze műveit. Elsőként fordította franciára Jakob Böhmét.

[27] John Pordage (1607–1681) Böhme angol kommentátora.

[28] Stilling, azaz Johann Heinrich Jung (1740 –1817), Karl von Eckartshausen (1752–1803).

kultúra számára.[29] Ekkor formálódik a 19. századi orosz lélek, annak emocionális élete. Már a cár alakja is érdekes. I. Sándort nevezhetjük uralkodói széken ülő orosz értelmiséginek. Bonyolult, meghasadt ember, ellentéteket egyesít magában, szellemileg felcsigázott, útját keresi. Kapcsolatban áll a szabadkőművesekkel, ő is, mint a szabadkőművesek, az igaz és egyetemes kereszténységre vágyik. Krüdener báróné hatása alá kerül, a kvékerekkel együtt imádkozik, szimpatizál a felekezetközi miszticizmussal. Mély pravoszláv alapot hiába keresnénk nála. Fiatalkorában átesett a tagadó típusú kultúra hatásán, gyűlölte a rabságot, együttérzett a köztársasággal és a francia forradalommal. Nevelője, Frédéric-César Laharpe ültette el benne a szabadság iránt érzett szimpátiáját.[30] Sándor belső drámája onnan eredt, hogy bár tudott róla, hogy merénylet készül gyengeelméjű apja ellen, de nem akadályozta meg. Élete végéről – jellegzetesen orosz és nagyon valósághű – legendát szőttek, mely szerint zarándok lett, Fjodor Kuzmics valójában ő, a cár. Sándor uralkodásának első felét szabadságszeretet és reformvágy színezte. De ebben a történelmi korszakban az önkényuralkodó már nem lehetett hű ifjúsága törekvéseihez, pszichológiailag képtelenség lett volna. Zsarnoki ösztönei, a felszabadító mozgalomtól való félelme következtében Sándor átengedte az országot Arakcsejev – e nyomasztó és félelmetes figura – hatalmának.[31] A romantikus orosz cár ihletésére jött létre a Szent Szövetség, amely a cár eszméje szerint a keresztény egyetemesség talaján álló népszövetség kellett volna, hogy legyen. Ez a szándék voltaképp szociális törekvésű keresztény elgondolás. Ám nem valósult meg a cár eszméje, a gyakorlatban a reálpolitikus Metternich győzött, akiről azt mondták, hogy

[29] Lásd Pipin könyve: *Religioznije dvizsenyija pri Alekszandre* [Vallásos mozgalmak Sándor uralkodása alatt], valamint egy másik Pipin-mű: *Russzkoje maszontsztvo XVIII veka i pervoj csetvertyi XIX veka* [Az orosz szabadkőművesek a 18. században és a 19. század első negyedében]. Továbbá: G. Florovszkij: *Putyi russzkovo bogoszlovija* [Az orosz teológia útjai]. (Bergyajev jegyzete.)

[30] Frédéric-César Laharpe (1754–1838) svájci politikus és I. Sándor orosz cár nevelője.

[31] Arakcsejev, Alekszej Andrejevics (1769–1834) I. Pál és I. Sándor bizalmasa, ez utóbbi hadügyminisztere (1808–1810), majd kancelláriájának vezetője (1812–1817).

a népek szövetségét a fejedelmek – népek elleni – szövetségévé változtatta. Retrográd erővé vált a Szent Szövetség. Sándor uralkodása a dekabristák felkeléséhez vezetett. Van valami végzetszerű abban, hogy ez idő tájt az olyan visszataszító obskurantisták, mint Runyics és Magnyickij, a misztikus-idealisztikus irányzathoz tartoztak.[32] Photius archimandrita figurája is végzetes, ő képviselte a „feketeszázas" pravoszláv világot, az ő szemében még Golicin herceg,[33] a belügyminiszter is forradalmár volt. Tisztább jelenséget képviselt Labzin és folyóirata, a *Szionszkij vesztnyik* [Sioni Hírnök]. Amikor a megrettent retrográdok felhívták Sándor figyelmét arra a veszélyre, amelyet a szabadkőműves páholyok, valamint a hadsereg egy részében tapasztalható felszabadító törekvések jelentettek, akkor a cárnak el kellett ismernie, hogy ő maga szimpatizált mindezzel, előkészítésében részt vett. Sándor uralkodásának korából – a felekezetközi kereszténység, a Bibliai Társaság, a misztikus hangoltság korából – került ki a nagy tehetségű, ám kettős szerepet játszó Filaret metropolita is.

Kettősség jellemezte a misztikus mozgalmat Sándor korában. Egyfelől a többé-kevésbé misztikus színezetű szabadkőműves-páholyokban formálódtak a dekabristák, másfelől obskurantista jelleget öltött a misztikus mozgalom. A Bibliai Társaságot sem kerülte el ez a kettősség, és Golicin herceg alakjában meg is testesült. A Társaság felsőbb akaratból, a kormány erőltetésére jött létre. Parancs szólt arról, hogy misztikusnak és felekezetközi kereszténynek kell lenni. Még a pravoszláv egyház védelmében írt könyveket is tiltották. Ám mihelyt ellentétes parancs érkezett a hatalomtól, azonnal megváltozott a Társaság, és azt kezdte hangoztatni, amire a Magnyickij-típusú embereknek volt szükségük. Az igazi szellemi és felszabadító mozgalmat csak igen kicsiny csoport képviselte. Jelentéktelen kisebbséget

[32] Runyics, Dmitrij Pavlovics (1780–1860) és Magnyickij, Mihail Leontyjevics (1778–1844) hivatalnokok, negatívan hatottak az egyetemi tudományos életre.

[33] Golicin, Alekszandr Nyikolajevics (1773–1844) I. Sándor korának befolyásos politikusa, a Szent Szinódus főügyésze (1803–1817), majd vallásügyi és népművelési miniszter (1817–1824). 1819-ben rövid ideig a belügyminisztériumot is vezette. A Bibliai Társaság létrehozásának kezdeményezője.

alkottak a dekabristák, nem támaszkodhattak sem a nemesség és a bürokrácia legfelsőbb rétegének szélesebb köreire, sem a tömegekre, amelyek hittek a cári önkényuralom vallási megszenteltségében. A dekabristákra természetesen pusztulás várt. Csackijban egy dekabrista típust láthatunk, de őt a „szabadkőműveseken" szörnyülködő Famuszovok, Molcsalinok vették körül.[34] Az orosz nemességnek különösen becsületére válik, hogy legfelső, arisztokratikus rétegében létrehozta a dekabrista mozgalmat, Oroszország első felszabadító mozgalmát, amely forradalmi évszázadot nyitott meg. A 19. század ugyanis a forradalom évszázada lett. Az orosz gárda felső – akkoriban a legműveltebb – rétege nagy önzetlenséget tanúsított, a gazdag nemes gárdatisztek nem békélhettek meg a jobbágyok és a közkatonák nehéz helyzetével. A mozgalom keletkezésében óriási szerepet játszott az orosz csapatok külföldi tartózkodása, amelyre 1812 után került sor. A dekabristák közül sokan mérsékelt gondolkodásúak, sőt monarchisták voltak, bár ellenezték a cári önkényuralmat. Az orosz nemesség legműveltebb rétegét képviselték, a dekabrista felkelésben a legfelsőbb körök orosz arisztokratái vettek részt. Néhány történész rámutat, hogy a húszas évek nemzedéke, azaz éppen a dekabrista mozgalom résztvevői, edzettebbek, kevésbé érzelmesek, mint a harmincas évek nemzedéke. Nagyobb teljesség és egyértelműség jellemző a dekabrista nemzedékre, nem oly nyugtalan és felcsigázott, mint a későbbi generáció. Mindez részben azzal magyarázható, hogy a dekabristák katonaemberekként harcoltak, a Honvédő Háború pozitív ténye állt mögöttük. A következő generáció elől viszont elzárul a gyakorlati társadalmi tevékenység lehetősége, az ő tapasztalatuk annak a rettenete, hogy Miklós cár kegyetlenül elfojtotta a dekabrista felkelést. Egészen más légkör uralkodik Sándor cár idején, mint I. Miklós uralma alatt. A Sándor-korszak készíti fel az orosz emberek lelkületét, de az alkotó jellegű gondolkodás már Miklós korában ébred fel, s lesz az elnyomás és a sötétség politikájának ellentettje, poláris ellentéte. Az orosz gondolkodás a sötétben ragyog fel. Oroszországban az első művelt szabadságszerető

[34] Csackij, Famuszov, Molcsalin: Gribojedov *Az ész bajjal jár* című drámájának hősei. A szabadkőművesekre vonatkozó szavak a 3. felvonás 19. jelenetében hangzanak el.

emberek szabadkőművesek és dekabristák, de gondolkodásuk még nem önálló. A 19. század kezdetén az orosz művelt nemesi réteg jellemzően emelkedett és fennkölt. A dekabristák tapasztalatból ismerték a szabadkőműves páholyokat, Pesztyel szabadkőműves, Nyikolaj Turgenyev szintén,[35] sőt ő szimpatizált Weishaupt illuminátus mozgalmával, vagyis a szabadkőműves mozgalom legbaloldalibb formájával. Ám a dekabristák nem elégedtek meg a szabadkőművességgel, túl konzervatívnak találták, hiszen a szabadkőművesek engedelmességgel tartoztak a kormánynak, inkább humánumot követeltek, mintsem a jobbágyrendszer eltörlését. A szabadkőműves-páholyokon kívül számtalan olyan titkos társaság keletkezett Oroszországban, amelyek politikai fordulatot készítettek elő. Az első ilyen titkos társaságok egyike a Megváltás Szövetsége, továbbá létezett még az Erény Szövetsége, valamint a Jólét Szövetsége is.[36] Ragyiscsev hatása, Rilejev verseinek hatása érvényesült, együttéreztek a francia forradalommal és a görögök felkelésével. A dekabristák között sem uralkodott teljes egyetértés, különböző – mérsékeltebb és radikálisabb – irányzatokra tagozódtak. Pesztyel és a déli társaság a dekabrizmus radikális balszárnyát képviselte. Pesztyel diktatúra révén akart köztársaságot teremteni, az északi társaság viszont ellenezte a diktatúrát. Pesztyelt az első orosz szocialistának tarthatjuk. Természetesen az agrárszocializmus híve, ő az orosz értelmiség forradalmi mozgalmainak előhírnöke. Rávilágítottak már, hogy Pesztyelre az „ideológus" Destutt de Tracy hatott.[37] A dekabrista Lunyin pedig személyesen ismerte Saint-Simont. Ám igen jellemző Oroszországra, és markánsan megkülönbözteti a Nyugattól, hogy nem rendelkezett, és később sem rendelkezik jelentős és nagy hatóerejű polgári ideológiával. A 19. századi orosz gondolkodás szociális színezetű lesz. A dekabristák kudarca a har-

[35] Turgenyev, Nyikolaj Ivanovics (1789–1871) közgazdász, publicista, a dekabrista mozgalom résztvevője.

[36] Lásd: V. Szemevszkij: *Polityicseszkije i obscsesztvennije igyei gyekabrisztov* [A dekabristák politikai és társadalmi eszméi]. (Bergyajev jegyzete.)

[37] Antoine Destutt de Tracy (1754–1836) francia filozófus, politikai gondolkodó, az „ideológia" fogalmának megalkotója.

mincas és a negyvenes évek elvont idealizmusához vezet. Az orosz embereket mélyen gyötörte, hogy nem volt módjuk a cselekvésre, jelentős mértékben éppen az aktív gondolat és tett lehetetlensége hívta életre az orosz romantikát. Túlfűtött érzelmesség bontakozott ki, Schillerért lelkesedtek, Dosztojevszkij Schiller nevét majd a „szép és fenséges" szimbólumaként használja. Pesztyel végzetes kudarca következtében tűnhetett fel egy olyan nagyszerű álmodozó fiatalember, mint Sztankevics.[38] A harmincas évek ifjúságának magánya nyomasztóbb lesz a dekabrista nemzedék magányánál, és búskomorsághoz vezet.[39] A szabadkőművesek és a dekabristák a 19. századi orosz értelmiség megjelenését készítik elő. Nyugaton nemigen értik, összetévesztik az orosz értelmiséget azzal, amit ott *intellectuels*nek neveznek. Maguk a szabadkőművesek és a dekabristák, az előkelő származású orosz nemesek még nem tipikus értelmiségiek, csupán néhány vonásuk előlegezi meg az értelmiség jelenségét. Puskin sem nevezhető még értelmiséginek, pedig ő az orosz alkotó zsenialitás legnagyobb jelensége a század első harmadában, Puskin az orosz nyelv és az orosz kultúra megteremtője. Legbámulatosabb – és a század jellegét meghatározó – vonása nem más, mint egyetemessége, minden kultúrára fogékony érzékenysége. Puskin nélkül nem lett volna sem Dosztojevszkij, sem Tolsztoj, de bizonyos reneszánsz vonása miatt Puskin különbözik az egész 19. századi nagy orosz irodalomtól, melynek szellemisége távolról sem reneszánsz. Csakis Sándor korában és a 20. század elején találunk reneszánsz elemet az orosz életben. A 19. századi nagy orosz írók nem teremtőerejük örömteli bősége miatt alkotnak, hanem mert vágynak a nép, az emberiség és az egész világ megmentésére, elkeseríti és gyötri őket az ember hazug és szolgai élete. Az orosz irodalom témái akkor is keresztényiek maradnak, amikor az orosz írók tudatukban már elszakadnak a kereszténységtől. Puskin – az egyetlen reneszánsz típusú orosz író – arról tesz tanúbizonyságot, hogy bármely nép, ha sorsa jelentős, egész kozmoszt alkot, és potenciálisan mindent magában foglal. Erről

[38] Sztankevics, Nyikolaj Vlagyimirovics (1813–1840) költő, író, publicista.

[39] Lásd: M. Gersenzon: *Isztorija molodoj Rosszii* [A fiatal Oroszország története]. (Bergyajev jegyzete.)

tanúskodik a német nép számára Goethe. A mennyei hangon is megszóló puskini költészet rendkívül mély témát vet fel, mindenekelőtt az alkotás témáját. Puskin az emberi alkotásra mond igent, az alkotás szabadságára, miközben a másik póluson Gogol, Tolsztoj és sokan mások kétségbe vonják az alkotás jogát. Ám a legfőbb orosz motívum nem a tökéletes művészet létrehozása lesz, hanem a jobb élet megalkotása. Az orosz irodalom minden más irodalomnál morálisabb jelleget ölt, és rejtetten vallásos lesz. Már Lermontovnál erőteljesen hangzik a morál problémája, az ő költészete már nem reneszánsz. Puskin a szabadság, a kötetlenség énekese, a puskini szabadság mélyebb, és kevésbé függ az aktuális politikai kérdésektől, mint az a szabadság, amelyet az orosz értelmiség akar majd kivívni. Lermontov is a szabadságra vágyik, de megroppant és meghasadt lélekkel. Lermontov az Istennel vívott harca ellenére talán a legvallásosabb orosz költő. Az orosz keresztény problémakör számára érdekes tény, hogy Sándor cár korában élt Puskin, a legnagyobb orosz költő, valamint Szárovi Szent Szerafim, a legnagyobb orosz szent, és még csak nem is hallottak egymásról. A zsenialitás és a szentéletűség, az alkotás és az üdvözülés közötti viszony problémáját látjuk itt, amelyet a régi keresztény tudat megoldatlanul hagyott.[40]

3.

Az orosz értelmiség egészen különleges, csakis Oroszországban létező szellemi-társadalmi képződmény. Nem társadalmi osztály, létezése a marxista magyarázatok számára nehéz kérdést jelent. Az értelmiség az idealisták osztálya, olyan emberek alkották, akik teljes mértékben eszméiknek éltek, vállalták értük a börtönt, a kényszertábort, sőt a kivégzést is. Az orosz értelmiség sohasem volt képes a jelenben élni, csakis a jövőben élt, néha-néha a múltban. Minthogy politikai tevékenységet nem folytathatott, a legszélsősé-

[40] A *Szmiszl tvorcsesztva. Opit opravdanyija cseloveka* [Az alkotás értelme. Az ember igazolásának kísérlete] című könyvemnek ez a központi problémája, és itt idézem Puskin és Szárovi Szent Szerafim példáját. (Bergyajev jegyzete.)

gesebb társadalmi tanokat vallotta a cári önkényuralom és jobbágyrendszer alatt. Bár jellegzetesen orosz vonásokat hordozott, lévén tipikusan orosz jelenség, mégis talajtalannak érezte magát. A talajvesztés orosz nemzeti sajátság lehet. Tévedünk, ha csupán a konzervatív, talajos alapelvekhez való hűséget tartjuk nemzeti sajátosságnak. A forradalmiság is lehet nemzeti jellegű. Az értelmiség úgy érezte, hogy nem köti a történelem nehéz súlya, szembeszállt vele. Ne felejtsük, hogy az orosz tudat és az orosz gondolkodás ébredése a birodalmi Oroszország elleni lázadást jelentette. Ez nem csupán a nyugatosok, hanem a szlavofilek esetében is igaz. Az orosz értelmiség hihetetlen erővel volt képes eszmékért rajongani. Hegel, Schelling, Saint-Simon, Fourier, Feuerbach, Marx oly mértékben ragadták magukkal az oroszokat, mint saját hazájukban soha senkit. Az oroszok nem szkeptikusak, hanem dogmatikusak, minden vallási jelleget ölt náluk, kevéssé értik a viszonylagos minőséget. A darwinizmus Nyugaton csupán biológiai hipotézist jelentett, ám az orosz értelmiség számára a dogma jellegét öltötte, mintha a megváltás, az öröklét elnyerése lett volna a tét. A materializmusból vallásos hit tárgya lett, ellenzőire egy bizonyos korszakban úgy tekintettek, mintha a nép felszabadításának ellenségei volnának. Oroszországban mindent az ortodoxia és az eretnekség kategóriái szerint értékeltek. Vallásos rajongással csüggtek Hegelen, azt várták filozófiájától, hogy még a pravoszláv egyház sorsát is megoldja. Fourier falanszterében úgy hittek, mint Isten Országának eljövetelében. A fiatalok Schelling természetfilozófiájának terminológiájával vallottak szerelmet egymásnak. Ugyanezek a vonások nyilvánultak meg, amikor Hegelért és Büchnerért rajongtak. Dosztojevszkijt leginkább az orosz értelmiségi sorsa foglalkoztatja, az orosz történelem pétervári korszakának bolyongó vándorát látja az értelmiségiben, és e bolyongás szellemi alapjainak feltárásával foglalkozik. Az értelmiség jellegzetes vonásai a *raszkol*, a szakadárság, a vándorlás, az, hogy nem békélhet meg a jelennel, és a jövő felé, egy jobb, igazságosabb élet felé törekszik. Csackij magánya, Anyegin és Pecsorin talajtalansága előrevetíti az értelmiség megjelenését.[41]

[41] Gribojedov *Az ész bajjal jár*, Puskin *Anyegin* és Lermontov *Korunk hőse* című műveinek főhősei Csackij, Anyegin és Pecsorin.

Különböző társadalmi rétegekből verbuválódik az értelmiség, kezdetben kiváltképp a nemesség soraiból, majd a *raznocsinyecek* közül.[42] A felesleges ember, a bűnbánó nemes, majd az aktív forradalmár – az értelmiség létezésének egy-egy mozzanata. Az 1830-as éveket az elviselhetetlen jelen valóságából való kilépés jellemzi, egyúttal azonban a gondolkodás ébredése is ekkor történik. Mindaz, amit Georgij Florovszkij atya helytelenül a történelemből való kilépésnek nevez – a „felvilágosodás", az utópizmus, a nihilizmus, a forradalmiság –, szintén a történelem része.[43] A történelem nem csupán hagyomány, nem csupán megóvás. A talajtalanságnak megvan a maga talaja, a forradalmiság a történelem dinamikája. Amikor a 19. század második felében végérvényesen kialakul nálunk a baloldali értelmiség, szerzetesi rendhez válik hasonlóvá. Az orosz lélek mélyen rejlő pravoszláv fundamentuma mutatkozik itt meg: a gonoszságban veszteglő világtól való elvonulás, aszkézis, az áldozathozatal képessége és a mártíromság vállalása. A baloldali értelmiség önvédelemből intoleráns lesz, élesen elválasztja önmagát a világ többi részétől. Lélektanilag az értelmiség a *raszkol* örökségét képviseli, csakis ezért élheti túl az üldöztetéseket. A 19. század során állandóan éles összeütközésben áll a birodalommal, az államhatalommal, és neki van igaza ebben a konfliktusban. Mindez dialektikus mozzanatot jelent Oroszország sorsában. Érlelődött az orosz eszme, amelyhez a birodalom – mivel hatalomra és erőszakra tört – nem maradt hű.

Ragyiscsev tekinthető az orosz értelmiség megalapítójának, már előrevetíti és meghatározza az értelmiség alapvonásait. Akkor születik meg az orosz értelmiség, amikor Ragyiscsev így ír az *Utazás Pétervárról Moszkvába* című művében: „Világomban körbenéztem – lelkemet az emberiség szenvedései fölsebezték."[44] Ragyiscsev a 18. századi Oroszország legkiválóbb jelensége. Természetesen felfedezhető nála Rousseau hatása és a termé-

[42] *Raznocsinyec:* nem nemesi származású „vegyes rendű".

[43] Lásd G. Florovszkij: *Putyi russzkovo bogoszlovija* [Az orosz teológia útjai]. (Bergyajev jegyzete.)

[44] Alekszandr Ragyiscsev: *Utazás Pétervárról Moszkvába.* Trócsányi György fordítása. Budapest, 1979, Európa Könyvkiadó, 5. p.

szetjog tana. Nem gondolkodásának, hanem érzelemvilágának eredetisége tette őt kiemelkedővé, az igazságra, az igazságosságra és a szabadságra való törekvése. Súlyosan megsebezte a jobbágyrendszer igaztalansága, annak első leleplezője, az egyik első orosz narodnyik lett. Messze kimagaslott környezetéből. A lelkiismeret elsőbbségét hangoztatta: „... ha akár a törvény, akár az uralkodó, vagy akármilyen más földi hatalom téged igazságtalanság elkövetésére és az erény megsértésére akarna rábírni, légy megingathatatlan. Ne félj se a megcsúfoltatástól, se a kínzatástól, se a betegségtől, se a bebörtönzéstől, de még magától a haláltól se."[45] Ragyiscsev mélyen szimpatizált a francia forradalommal, de annak tetőfokán tiltakozott a gondolat- és sajtószabadság hiánya miatt. A szükségletek korlátozását hirdette, a szegények vigasztalására szólított. Az orosz értelmiségen belüli radikális forradalmi áramlatok elindítójának tekinthetjük Ragyiscsevet. Nem az állam, hanem a nép javát tartotta a legfontosabbnak. Sorsa előrevetíti az orosz értelmiség sorsát: halálos ítéletét változtatták tíz év szibériai száműzetésre. Valóban rendkívüli az orosz értelmiség fogékonysága és érzékenysége. Örökösen a valóság átalakítása foglalkoztatja majd az orosz gondolkodást, a megismerés elválaszthatatlan lesz számára a változtatástól. Az oroszok az alkotás lázában nem csupán tökéletes műalkotásokat, hanem tökéletes életet akartak teremteni. Még az orosz romantika is a jobb valóságra törekedett, nem pedig a befelé koncentráló életre. A nyugati gondolkodók műveiben az oroszok elsősorban ahhoz kerestek erőforrást, hogy megváltoztassák, átlényegítsék saját visszatetsző valóságukat, és leginkább a jelentől menekültek volna. A német filozófiában és a francia társadalomtudósoknál találták meg ezt az erőforrást. A *Holt lelkek* elolvasása után Puskin felkiáltott: „Istenem, de szomorú a mi Oroszországunk!" Ezt kiáltotta a 19. század folyamán minduntalan az egész orosz értelmiség, és az orosz valóság elviselhetetlen bánata elől egy ideális valóságba próbált menekülni. Ilyen ideális valóságnak tűnt a Péter előtti Oroszország vagy a Nyugat, vagy pedig az eljövendő forradalom. Az orosz emocionális forradalmiságot a valóság elviselhetetlen, igaztalan és torz jellege idézte elő. Emellett átértékelődött maguknak a politikai for-

[45] Uo. 100. p.

máknak a jelentése. A birodalom és a nép közé ékelődve, tragikus helyzetbe került az értelmiség. A nép nevében lázadt a birodalom ellen. Oroszország a 19. században hatalmas, a jobbágyrendszer által gúzsba kötött muzsikországgá alakult, élén az egyeduralkodó cárral, az ő hatalma pedig nem csupán a katonai erőre, hanem a nép vallásos hitére is támaszkodott. A cár országa erős – a cárt a néptől falként elválasztó – bürokráciával rendelkezett, valamint többnyire igen műveletlen kiskirályokból álló hűbéri nemességgel és egy szűk – könnyen szétszakítható, könnyen eltiporható – művelt réteggel. A két erő – a cári hatalom és a nép őseleme – közé szorult értelmiség eltiprása nem is maradt el. Az értelmiség titokzatos erőnek képzelte a nép őselemét, szembehelyezte magát a néppel, bűnösnek érezte magát előtte, és szolgálni akarta. „Az értelmiség és a nép" témája merőben orosz téma, a Nyugat kevéssé értheti. A század második felében a forradalmian hangolt értelmiségnek csaknem hősies életet kellett élnie, és ez rettenetesen összezavarta tudatát, elfordította az emberi alkotóélet számos aspektusától, szegényítette. A nép hallgatott,[46] és várta az órát, amikor megnyilvánulhat. Amikor eljött ez az óra, akkor kiderült, hogy az értelmiség üldöztetésének órája jött el, mégpedig az a forradalom üldözte, amelyet maga az értelmiség készített elő majd' egy évszázadon át.

Az orosz nép filozofikus hajlamú. Az írástudatlan orosz muzsik szívesen tesz fel filozofikus kérdéseket – az élet értelméről, Istenről, az örök életről, a gonoszról és a hazugságról, arról, hogyan lehet megvalósítani Isten Országát. Scsapov, akit a kornak megfelelően a természettudományok érdekeltek, erőteljesen hangsúlyozta, hogy nem a humán-, hanem a reálirányultság jellemző az orosz nép gondolkodására.[47] Ha a természettudományok nem bontakoztak ki nálunk, akkor ennek oka a pravoszlávok ellenszegülése, ám Scsapov szerint a realisztikus orosz alkat miatt a múltban mégis az alkalmazott, mechanikus természettudomány dominált. Az orosz ember valóban realisztikus alkatú, nagy tehetsége van a technikai találmányokhoz, de ez tökéletesen megfér szellemi útkereséseivel, és azzal, hogy szeret filozofálni

[46] Gyakran idézett mondat, amellyel zárul Puskin *Borisz Godunov* című drámája.
[47] Lásd Scsapov idézett könyve. (Bergyajev jegyzete.)

az életről. Scsapov mindenesetre túl egyoldalúan formált véleményt, részben mivel – szemben a Nyugattal – Oroszországban a klasszikus műveltség retrográd erővé vált. Magától Scsapovtól idegen volt a filozófia. Oroszországban a filozófia sorsa gyötrelmesen és tragikusan alakult, szüntelenül üldöztetésben, gyanúsítgatásban részesült. Elsősorban a teológiai akadémiákon lelt menedékre, és itt Golubinszkij, Kudrjavcev, Jurkevics méltó szinten képviselték.[48] Ám az orosz pravoszláv egyház egyetlen lehetséges filozófiai hagyománya megszakadt. Még olyan furcsaság is megtörtént, hogy Wolffot, a racionalizmus és a felvilágosodás hívét tartották egy időben a legelfogadhatóbbnak a pravoszláv filozófia számára. Döbbenetes módon a filozófiát mindkét irányból – először jobboldalról, az orosz obskurantista erők részéről fogadta gyanakvás, innen érte üldöztetés, majd balról is, itt a reakciósnak vélt spiritualizmus és idealizmus gyanúja merült fel ellene. A schellingiánus Schadot száműzték Oroszországból.[49] Miklós cár alatt előfordult, hogy tudatlan generálist neveztek ki filozófiaprofesszornak. Az obskurantisták élesen támadták a filozófiai idealizmust, végül 1850-ben Sirinszkij-Sihmatov[50] művelődési miniszter teljesen betiltotta a filozófia oktatását az egyetemeken – furcsa módon a természettudományokban kisebb veszélyt látott. A hatvanas évek nihilistái más irányból támadták a filozófiát, olyan metafizikának tartották, amely csak elvon a valóságos cselekvéstől és a nép szolgálatának kötelességétől. A szovjet korszakban a kommunisták a dialektikus materializmuson kívül minden más filozófiát sanyargattak. Holott az orosz nihilizmus és az orosz kommunizmus témája szintén filozófiai téma. Igen fontos kiemelnünk, hogy az orosz gondolkodás hajlamos a totalitárius tanokra és a totalitárius világszemléletre, csakis az

[48] Golubinszkij, Fjodor Alekszandrovics (1797–1854), Kudrjavcev-Platonov, Viktor Dmitrijevics (1828–1891) a Moszkvai Teológiai Akadémia filozófiaprofesszorai. Jurkevics, Pamfil Danyilovics (1826–1874) a Kijevi Teológiai Akadémián tanult, majd a Moszkvai Egyetem filozófiaprofesszora lett.

[49] Johann Baptist Schad (1758–1834) a Harkovi Egyetem tanára.

[50] Sirinszkij-Sihmatov, Platon Alekszandrovics (1790–1853) politikus, író, akadémikus. I. Miklós népművelési minisztere.

ilyen tanítások arattak nálunk sikert. Az orosz nép vallásos alkata nyilvánul meg ebben. Az orosz értelmiség mindig totalitárius, átfogó világszemléletet akart kialakítani magának, amelyben az igazat jelentő igazság egyet jelent az igazságosságot jelentő igazsággal. A tökéletes életet keresték a totalitárius gondolkodás segítségével, nem csupán a tökéletes filozófiai, tudományos művekre, műalkotásokra törekedtek. E totalitárius jegy alapján meg is lehet határozni, hogy ki tartozik az értelmiséghez. Számos remek szaktudós, például Lobacsevszkij vagy Mengyelejev, a szó szoros értelmében nem sorolható az értelmiséghez, és megfordítva, sokan odatartoznak, holott az intellektuális alkotás terén semmiben sem tűntek ki. A 18. században és a 19. század elején igazi orosz filozófia nem létezett, csak gyermekded állapotú.[51] És még sokáig nem is születik meg igazán nálunk a filozófiai kultúra, csupán magányos gondolkodóink lesznek. Majd láthatjuk, hogy az orosz filozófia elsősorban történetfilozófia, és éppen a történetfilozófiai témától nyeri totalitárius jellegét. Az orosz filozófiai gondolat igazi ébredése a német filozófia hatására történt.

A német idealizmus – Kant, Fichte, Schelling, Hegel – meghatározó szerepet játszott az orosz bölcselet alakulásában. Az orosz alkotó gondolkodás a német idealizmus és romantika atmoszférájában kezdett kibontakozni. Döbbenetes a német hatás kettőssége nálunk. Az orosz államszervezet terén a németek beszivárgása kártékony és végzetes, ám a német filozófia és a német szellemi kultúra hatása hallatlanul gyümölcsöző. Első filozófusaink a természetfilozófia és az esztétika iránt szenvedélyesen érdeklődő schellingiánusok. Schelling követői M. G. Pavlov, I. Davidov, Galics, Vellanszkij.[52] A legérdekesebb és az orosz romantikára legjellemzőbb gondol-

[51] Lásd: G. Spet: *Ocserk razvityija russzkoj filoszofii* [Az orosz filozófia fejlődésének áttekintése]. (Bergyajev jegyzete.)

[52] Pavlov, Mihail Grigorjevics (1793–1840), Davidov, Ivan Ivanovics (1794–1863), Galics, Alekszandr Ivanovics (1783–1848), Vellanszkij, Danyilo Mihajlovics (1774–1847).

kodó V. F. Odojevszkij herceg.[53] Az oroszok jártak Schelling előadásaira, és ő nagyon kedvelte őket, hitt az orosz messianizmusban. Érdekes, hogy Schelling Odojevszkijtől szerzett tudomást Saint-Martinről és Pordage-ről. Schelling jól ismerte és nagyra becsülte Csaadajevet. Sevirjov találkozott az orosz gondolkodáshoz igen közel álló Franz Baaderrel, és propagálta őt Oroszországban.[54] 1823-ban jött létre a Bölcselők Társasága *(Obscsesztvo ljubomudrija)*, a filozófiai eszmecsere első kísérlete. A dekabrista felkelés után azonban betiltották a Társaságot. A bölcselők *(ljubomudri)* a vallás fölé helyezték a filozófiát, eszméiket Odojevszkij szépirodalmi művekben népszerűsítette.[55] Nem a politikai, hanem a szellemi szabadságot becsülték. Közéjük tartoztak a majdani szlavofilek: Alekszandr Koselev és Ivan Kirejevszkij. Az orosz schellingiánusok azonban nem mozdították előre alkotó módon a gondolkodást, még nem született meg az önálló orosz filozófia. Schelling a 20. század elején kibontakozó orosz vallásfilozófiára gyümölcsözőbben hatott. Nem is a voltaképpeni schellingiánusoknál, hanem a szlavofileknél látjuk Schelling, és még inkább Hegel filozófiájának alkotó jellegű transzformálását. Az 1830-as évek Oroszországában is nagy vonzerőt jelentett a társadalmi miszticizmus, de már nem a németek, hanem a franciák – elsősorban Lamennais – hatására. Az egész 19. századot áthatja majd a szabadságra és a társadalmi igazságra való törekvés. Az orosz filozófiai gondolkodásban a vallási, morális és társadalmi motívumok kapnak túlnyomó szerepet. Két uralkodó mítosz létezik, amelyek dinamikus erővé válhatnak a népek életében: a keletkezés mítosza és a vég mítosza. Az oroszok esetében

[53] Lásd: P. Szakulin: *Iz isztorii russzkovo igyealizmua. Kny. V. F. Odojevszkij.* [Az orosz idealizmus történetéből. V. F. Odojevszkij herceg], G. Spet: *Ocserk razvityija russzkoj filoszofii.* (Bergyajev jegyzete.)
Vlagyimir Fjodorovics Odojevszkij (1804–1869) író, filozófus, az egyik első orosz utópia szerzője, *4338-j god – Petyerburgszkije piszma* [A 4338-as év – Pétervári levelek], 1835.

[54] Sevirjov, Sztyepan Petrovics (1806–1864) irodalomkritikus, szlavofil gondolkodó, irodalomtörténész.

[55] Magyarul lásd: *Az improvizátor. Vlagyimir Odojevszkij válogatott elbeszélései.* Antal Magda fordítása. Budapest, 2005, Eötvös József Könyvkiadó.

a második mítosz az uralkodó, az eszkatologikus mítosz. A 19. századi orosz problematikát meghatározta, hogy viharosan törekedtek a progresszióra, a forradalomra, az egyetemes civilizáció legújabb eredményeire, a szocializmusra, ám eközben mélyen és élesen tudatosították az egyetemes progresszió, a forradalom, a civilizáció stb. eredményeinek üres, torz, lelketlen és kispolgári jellegét. Ezt a történeti bevezetőt Szent Alekszandr Nyevszkij szavaival zárom, Oroszországra és az orosz népre jellemzőnek tekinthetjük őket: „Isten nem az erőben, hanem az igazságban lakozik". Az orosz nép tragédiája, hogy az orosz hatalom elárulta ezeket a szavakat.

2. FEJEZET

A történetfilozófia problémája. Oroszország és Európa. Szlavofilek és nyugatosok. Oroszország sorsának a kérdése. A negyvenes évek. Csaadajev. Pecserin. A szlavofilek. Kirejevszkij. Akszakov. Homjakov. Franz Baader levele. A nyugatosok. A negyvenes évek idealistái. Granovszkij. Belinszkij. Herzen. A szlavofil irányzat további fejlődése. Danyilevszkij, Leontyev. Dosztojevszkij

1.

Történetfilozófiai probléma kapcsán ébredt fel a sajátos orosz bölcselet. Intenzív gondolkodás kezdődött arról, hogy mi a Teremtő szándéka Oroszországgal, mit is jelent Oroszország, és mi a sorsa. Az orosz emberek már régóta jellemzően úgy érzik – inkább érzik, mintsem tudatosítanák –, hogy országuk sorsa különleges, és az orosz nép különleges nép. A messianizmus csaknem annyira jellemző az orosz népre, mint a zsidó népre. Elindulhat-e Oroszország a maga külön útján anélkül, hogy megismételné az európai történelem minden szakaszát? A 19. század során, sőt a 20. században is, azon vitatkoznak, hogy milyen utakat járjon az ország, vajon ugyanazokat-e, amelyeket Nyugat-Európa már megtett. S az ország múltját, és főleg a jelenét illetően mélyen pesszimista légkörben alakul az orosz történetfilozófiai gondolkodás, de optimista hit és remény tölti el, amikor Oroszország jövőjéről lesz szó. Ilyen a csaadajevi történetfilozófia is, amelyet híres – J. D. Panovának címzett – filozófiai levelében fejt ki Csaadajev 1829-ben. A *Tyeleszkop* című folyóiratban megjelent levél az önálló, eredeti orosz gondolkodás ébredését jelenti, és az eredményei jól ismertek. I. Miklós cár kormánya azzal válaszolt a gondolkodás ilyen ébredezéseire, hogy őrültnek nyilvánította Csaadajevet. Hetente járt hozzá orvos, írnia tilos volt, elhallgattatták. Később megírta az igen jelentős *Egy őrült magamentségét*. Jellemző az orosz bölcselet történetére, szabálytalanságára, hogy az első történetfilozófus (Csaadajev)

huszár gárdatiszt, az első eredeti teológus (Homjakov) pedig a lovas gárda tisztje. Puskin így írt Csaadajevről: „Rómának Brutusa, Athén Periklésze / Lett volna, s itt – a cár huszárja."[56] Valamint: „mindig bölcsen, és néhanap elmerengve / Figyelsz közönnyel a nyughatatlan tömegre".[57] Herzen „sötét éjszakában eldördülő puskalövésként" jellemezte Csaadajev levelét.[58] Az egész orosz történetfilozófia a Csaadajev-levélben feltett kérdésekre válaszol majd. Gersenzon szavai szerint Csaadajev „misztikussá vált dekabrista".[59] Csaadajevet nem a személyiség, hanem a társadalom érdekelte különösen. Hangsúlyozta a kereszténység történeti jellegét. Az *Adveniat Regnum Tuum* imádság szavait ismételte, a földön kereste Isten Országát. Témáját átörökítette Vlagyimir Szolovjovnak, akire kétségtelenül hatott.

Tévedés azt gondolni, hogy Csaadajev áttért volna a katolikus hitre, mint ahogyan Vlagyimir Szolovjov esetében sem igaz ez. Ám Csaadajevet megrázta és lenyűgözte a katolicizmus egyetemessége és a történelemben játszott aktív szerepe. A pravoszláv világot túl passzívnak és történelmen kívülinek látta. Bizonyos mértékben kétségtelenül hatottak rá Joseph de Maistre és Louis de Bonald teokratikus eszméi, valamint Schelling filozófiája – ezek a Nyugat-Európa számára konzervatív eszmék Oroszországban forradalminak tűntek. Csaadajev viszont önálló gondolkodó, nem visszhangozta a nyugati eszméket, hanem alkotó módon átalakította őket. A 19. századi orosz kérdéskör alapvető tényei, hogy Csaadajev kiábrándult Oroszországból, Herzen pedig csalódott a Nyugatban. A harmincas évek nálunk a társadalmi utópiák kora, bizonyos egzaltáltság jellemző erre az évtizedre. Hogyan is fejezte ki Csaadajev az orosz történelem elleni lázadását? „Nagyon szép dolog a hazaszeretet, de van valami, ami több ennél: az igazság szeretete. [...] A mennybe nem a haza, hanem az igazság útján emelke-

[56] Puskin: *Csaadajev portréja alá*. Baka István fordítása.
[57] Puskin: *Csaadajevhez*. Garai Gábor fordítása.
[58] Herzen: *Emlékek és elmélkedések*. Kovács Péter fordítása. Budapest, 1988, Európa Könyvkiadó, 1988, 260. p.
[59] Lásd: Mihail Gersenzon: *P. Csaadajev*. (Bergyajev jegyzete.)

dünk."[60] „hazámat nem behunyt szemmel, lehajtott fővel és befogott szájjal tanultam meg szeretni."[61] Elsősorban az igazsággal tartozunk a hazának, „úgy szeretem hazámat, ahogyan arra Nagy Péter oktatott".[62] Keserű fájdalommal fogalmazta meg Csaadajev az orosz történelemről, Oroszország múltjáról szóló gondolatait, a hazáját szerető ember kétségbeesett kiáltásaként. Híres levelének legkiemelkedőbb állításai: „Nem tartozunk az emberi nem egyik nagy családjához sem; nem vagyunk sem nyugatiak, sem keletiek, és nem rendelkezünk egyikük hagyományaival sem. Minthogy időn kívül állunk, bennünket nem érintett az emberi nem általános nevelődése."[63] „Olyan furcsán mozgunk az időben, hogy amint haladunk, visszavonhatatlanul kicsúszik kezünkből a tegnap. Ez természetes következménye csupa átvételből és utánzásból álló kultúránknak. Nálunk nincs belső fejlődés, természetes haladás; az új eszmék elsöprik a régieket [...] Azok közé a nemzetek közé tartozunk, amelyek nem látszanak az emberi nem szerves részeinek, hanem csak azért léteznek, hogy nagy leckéül szolgáljanak a világnak."[64] Csaadajevet megdöbbenti „ábrázatunk kifejezéstelensége".[65] „Ma, akárhogy is, hézagot képezünk a szellemi rendben."[66] „Úgy nézünk ki, mintha ránk nézve visszavonták volna az emberiség általános törvényét. Magányosak vagyunk a világban, semmit sem adtunk neki, semmit sem vettünk el tőle; egyetlen gondolatot sem vetettünk az emberi gondolatok tömegébe, semmivel nem járultunk hozzá az emberi szellem haladásához, s ami ebből a haladásból nekünk jutott, azt eltorzítottuk."[67] Az orosz öntudatnak meg kellett tapasztalnia ezt a keserű önostorozást, ami dialektikus mozzanat az

[60] Csaadajev: Egy őrült magamentsége. In Pjotr Jakovlevics Csaadajev: *Filozófiai levelek egy hölgyhöz*. Fränkel Anna fordítása. Budapest, 1981, Magyar Helikon, 204. p.
[61] Uo. 218. p.
[62] Uo. 218. p.
[63] Csaadajev: Első levél. In Pjotr Jakovlevics Csaadajev: *Filozófiai levelek*... i. m. 14. p.
[64] Uo. 18. p.
[65] Uo. 22. p.
[66] Uo. 26. p.
[67] Uo. 25. p.

orosz eszme fejlődésében. Maga Csaadajev az *Egy őrült magamentségé*ben már Oroszország nagy misszióját hangoztatja majd.

Csaadajev szerint az orosz népben szunnyadó erők nem váltak valóssá az ország történelme során, mintegy potenciális állapotban maradtak. Akkor is így gondolta, amikor fellázadt az orosz történelem ellen. Ám kiderült, hogy ellenkezőjére fordíthatja tézisét, és ezt meg is tette az *Egy őrült magamentségé*ben. Csaadajev immár a nagy jövő zálogának látja azt, hogy az orosz nép ereje nem realizálódott a múltban, hogy történelméből hiányzott a nagyság. És ekkor megfogalmaz néhány gondolatot, amelyek alapvetőek az egész 19. századi orosz bölcselet számára. Oroszország rendelkezik a szűz talaj előnyével, elmaradottsága a választás lehetőségét nyújtja. A rejtett, potenciális erők megmutatkozhatnak a jövőben. „A múlt már nincsen hatalmunkban, de a jövő a birtokunkban van" – írja Csaadajev – „Élvezzük ki boldogan annak a hatalmas előnyét, hogy előrehaladhatunk a megteendő út tudatában, hogy csak a felvilágosult ész szavának, a megfontolt akaratnak engedelmeskedünk."[68] „Talán túlzás volt egy pillanatig is bánkódni egy olyan nép sorsa miatt, amelyből Nagy Péter erőteljes karaktere, Lomonoszov mindent átfogó elméje és Puskin graciőz géniusza emelkedett ki."[69] Csaadajevet eltölti az ország misztikus küldetésébe vetett hit. Oroszország még elfoglalhatja a legmagasabb pozíciót Európa szellemi életében. Életének második felében Csaadajev még a pravoszláv világ nagyságát is elismeri. „A keleti ember szelleme a koncentrálásban, a magába szállásban, saját tevékenységébe való bezárkózásban talált erejére, Nyugaton a szellem kifelé fordulásában, a minden irányban való szétáradásban, az összes akadályokkal való harcban fejlődött ki."[70] Végül megfogalmazza azt a gondolatot, amely kulcsfontosságú lesz minden 19. századi orosz áramlat számára: „az a belső meggyőződésem, hogy hivatottak vagyunk megoldani a társadalmi rend kérdéseinek legnagyobbik részét, véghezvinni a régi társadalmakban felmerült eszmék legnagyobbik részét, véleményt mondani az emberi ne-

[68] Csaadajev: Egy őrült magamentsége… i. m. 220. és 221. p.
[69] A mű magyar fordításából hiányzó szövegrész.
[70] Csaadajev: Egy őrült magamentsége… i. m. 212. p.

met foglalkoztató legfontosabb kérdésekben. Sokszor mondottam már, és szívesen ismételem, hogy magánál a dolgok erejénél fogva mintegy igaz bíráivá lettünk számos olyan pernek, amely a világ nagy törvényszékei előtt folyik."[71] Tehát Csaadajevet áthatja az orosz messianisztikus eszme, amely nála ötvöződik a Szent Szellem [Szentlélek] új korszakára való várakozással.[72] Jellegzetesen orosz ez a várakozás, megnyilvánul benne az orosz pneumacentrikusság. Csaadajev a 19. századi Oroszország egyik legkiválóbb egyénisége. Arckifejezése határozott, nem oly elmosódó, mint számos orosz emberé, arcéle markánsan metszett. Bár hatalmas ész és hatalmas tehetség adatott meg neki, de – az orosz néphez hasonlóan – nem valósította meg magát kellő mértékben, tehetsége potenciális állapotban maradt. Alig írt valamit. Nyugatossága, katolikus szimpátiái tipikusan orosz vonások. Vágyott a formateremtésre, lázadt az orosz megformálatlanság ellen. Az orosz történelem péteri korszakának legmagasabb köreihez tartozó, jellegzetesen orosz ember. A földön kereste Isten Országát, a Szent Szellem új korszakára várt, és végül hitte, hogy Oroszország majd újat mond a világnak. Csaadajev tehát az orosz problematikát fejezte ki. Igaz, történelmi nagyságra is törekedett, ami viszont az oroszokra nem jellemző vonás. Csaadajev mellett kell állnia Pecserin alakjának.[73] Pecserin végérvényesen áttért a katolikus hitre, és katolikus szerzetes lett. Az első orosz emigránsok egyike, nem viselte el a miklósi kor elnyomását. Paradox módon liberalizmusa és a gondolat-

[71] Uo. 219. p.

[72] Bergyajev szövegeinek fordításakor helyesebb a pontosabb fordítást, azaz a Szent Szellem kifejezést használni a Szentlélek szó helyett, így jobban követhető a *pneumá*val kiemelten foglalkozó írások gondolatmenete. (Bergyajev például mindig hangsúlyozta, hogy Dosztojevszkij nem pszichológus, hanem pneumatológus. Bergyajev egyik fő művében, a *Szellem és realitás* című könyvében ilyen állításokat olvashatunk: „A Szent Szellem a Szellemben fejti ki hatását." „A Szent Szellem és a Szellem a hatásukat tekintve hasonlítanak egymáshoz, egyaránt hozzájuk kötődik az ihlet, a karizma, a vitális erők megnövekedése.")
Emlékeztetőül áll zárójelben a magyar kultúrában meghonosodott Szentlélek szó.

[73] Pecserin, Vlagyimir Szergejevics (1807–1885) költő, filológus, a Moszkvai Egyetem professzoraként emigrált.

szabadság szeretete miatt tért át a katolikus hitre. A környező valóság ellen lázadva írt egy verset, ennek néhány sora: „Mily édes érzés gyűlölni a hazát! És várva várni, hogy semmivé legyen!" Csakis orosz ember, s természetesen a hazáját forrón szerető orosz írhat így. A katolikus szerzetesi élet hosszú útja nem szünteti meg honvágyát, egyre erősebben vágyik vissza Oroszországba. Szellemi síkon hazatér ugyan, de magát Oroszországot nem látja többé. Herzen, mint az *Emlékek és elmélkedések*ben elmondja, találkozni akart vele a kolostorban, ahol élt.[74] Herzen levelére Pecserin figyelemre méltó – valóban revelatív erejű – választ ad. Arról ír, hogy az eljövendő civilizáció az emberi szellem feletti zsarnoksághoz vezet, és a zsarnokságban nem lesz hova elrejtőzni. Csaadajev és Pecserin azt a vallásos nyugatos gondolkodást képviseli, amely közvetlenül megelőzte a nyugatos és a szlavofil irányzatok keletkezését. De szlavofil elemeket is találunk ezeknél a vallásos nyugatosoknál. Pecserin hitte, hogy Oroszország és az Egyesült Államok új történelmi ciklust nyit. A század nagy része a nyugatosok és a szlavofilek vitájával telik. Már Lermontovnál is láthatunk szlavofil motívumokat, de ő úgy gondolta, hogy Oroszország csakis a jövőben létezik. Az oroszokban a francia forradalom eseményeinek hatására ébredtek kételyek Európát illetően.[75]

A szlavofilek és a nyugatosok vitája Oroszországról, annak egyetemes küldetéséről szólt. Mindkét irányzat elavult, és történeti formájukban meghaladottnak tekinthetők, de témájuk nem tűnt el, és új meg új formát öltve, szenvedélyeket vált ki a 20. században is. A negyvenes években a szlavofilek és a nyugatosok még közös szalonokban vitatkozhattak egymással. A hevesen vitatkozó és a dialektikában erős Homjakov Herzennel vívott csatákat. Herzen ezt mondta róla: „Akár az Istenanyát őrző középkori lo-

[74] Pecserinnek szentelte Herzen a *Biloje i dumi* című könyve VII. részének 6. fejezetét *Pater V. Petcherine* címen, de ez a fejezet kimaradt az *Emlékek és elmélkedések* (Budapest, 1988, Európa Könyvkiadó) címen megjelent magyar nyelvű, rövidített változatból.
[75] Lásd V. Zenykovszkij: *Russzkije miszlityeli i Jevropa* [Az orosz gondolkodók és Európa]. (Bergyajev jegyzete.)

vagok, teljes vértezetben aludt."[76] Éjszakákon át vitatkoztak. Turgenyev visszaemlékezik rá, hogy amikor a vita tetőpontján valaki javasolta, hogy egyenek, Belinszkij felkiáltott: „Még el sem döntöttük, hogy létezik-e Isten, és ön már enni akar!"[77] A negyvenes évek az intenzív intellektuális élet korszaka. Sok tehetség adatott meg ebben az időben az oroszoknak. „Ugyanazt szerettük, de nem egyformán" – mondja Herzen az akkori nyugatosokról és szlavofilekről: Janus-arcú jelenségnek nevezi őket. Mindkét irányzat tagjai szabadságszeretők, szeretik Oroszországot – a szlavofilek anyjukat látják benne, a nyugatosok pedig gyermekükként szeretik. A nyugatosok és a szlavofilek fiai és unokái viszont már olyannyira megszakítottak egymással minden kapcsolatot, hogy nem vitatkozhattak ugyanabban a szalonban. Csernisevszkij még azt mondhatta a szlavofilekről: „Az orosz társadalom legműveltebb, legnemeslelkűbb és legtehetségesebb emberei közül kerültek ki." De Csernisevszkijt magát már nem képzelhetjük el, amint éppen Homjakovval vitatkozik. A negyvenes évek emberei a kultúra ugyanazon stílusához, a művelt nemesség egyazon társaságához tartoztak. Egyedül Belinszkij jelentett kivételt vegyes rendű *(raznocsinyec)* értelmiségiként. Később éles differenciálódás ment végbe. Az orosz történetfilozófiának elsősorban a péteri reform értelméről és jelentőségéről szóló kérdést kellett megoldania, ez a reform mintegy két részre hasította az orosz történelmet, és éppen ennek megítélése okozta elsősorban a konfliktust. Vajon ugyanazt a történelmi utat járja-e Oroszország, mint Európa, vagyis az egyetemes progresszió és az egyetemes civilizáció útját, s Oroszország sajátosságát csupán elmaradottsága jelentené, vagy külön úton halad Oroszország, és más típusú az orosz civilizáció? A nyugatosok maradéktalanul elfogadták Péter reformját, és Oroszország jövőjét abban látták, hogy a Nyugat útját kövesse. A szlavofilek viszont a kultúra egy különös – pravoszláv szellemi talajon keletkező – típusában hittek. Oroszország elárulását látták Péter reformjában

[76] Gercen (Herzen): *Biloje i dumi*. IV. rész, 30. fejezet. A magyar kiadásból hiányzik az idézett rész.

[77] Turgenyev emlékei szerint hozzá intézte Belinszkij ezeket a szavakat „keserű szemrehányással". Lásd Ivan Turgenyev: *Voszpominanija o Belinszkom* [Emlékek Belinszkijről].

és a péteri korszak európaizáló törekvésében. Elsajátították a népek rendeltetéséről szóló hegeli eszmét, és amit Hegel a német nép kapcsán mondott, azt ők saját népükre vonatkoztatták. A hegeli filozófia princípiumait alkalmazták az orosz történelemre. Sőt, Konsztantyin Akszakov úgy vélte,[78] az orosz nép arra hivatott, hogy megértse Hegel filozófiáját.[79] Akkoriban oly erősen hatott Hegel, hogy Jurij Szamarin szerint a pravoszláv egyház sorsa a hegeli filozófia sorsán múlt. Csak Homjakov térítette őt el ettől a korántsem pravoszláv gondolattól, és Homjakov hatására Szamarin korrigálta disszertációját.[80] Már Vlagyimir Odojevszkij élesen bírálta a Nyugatot, ostorozta a Nyugat polgári jellegét, a szellem kiszikkadását. A mondhatni, konzervatív és hivatalos szlavofil irányt képviselő Sevirjov pedig a Nyugat elaggottságáról és bomlásnak indulásáról írt, ugyanakkor közel állt Franz Baaderhez, aki nyugati gondolkodó létére a Kelet felé fordult. A klasszikus szlavofilek nem utasították el teljes mértékben a Nyugatot, nem beszéltek a Nyugat bomlási folyamatáról, ehhez túlságosan egyetemesen gondolkodtak. Homjakov „a szent csodák országának" nevezte Nyugat-Európát. Ám tanítást alkottak Oroszország és az orosz út sajátosságáról, és rá akartak világítani, hogy milyen okok miatt különbözik a Nyugattól. A nyugati történelem elsődleges alapjait akarták feltárni. A szlavofilek, különösen Konsztantyin Akszakov, egészen fantasztikus orosz történelmet konstruáltak, amely nem állja a kritikát. A maguk Oroszország-ideálját, egy tökéletes rendszer utópiáját, összekeverték Oroszország történelmi múltjával. Figyelemre méltó, hogy az orosz történelemtudományt elsősorban a nyugatosok dolgozták ki, nem a szlavofilek. Ám a nyugatosok másféle hibát követtek el. Ők az Oroszországnak szánt legjobb életberendezkedés ideálját a korabeli Nyugat-Európára vetítették, holott annak állapota távol állt az ideálistól. Nem voltak mentesek

[78] Akszakov, Konsztantyin Szergejevics (1817–1860) a szlavofil mozgalom egyik ideológusa, publicista, költő.

[79] Hegel filozófiájának szerepéről lásd Csizsevszkij *Hegel in Russland* című művében. (Bergyajev jegyzete.)

[80] Lásd erről Kaljupanov *Biografija A. Koseleva* [A. Koselev életrajza] című művében. (Bergyajev jegyzete.)

az álmodozástól sem a szlavofilek, sem a nyugatosok, és a maguk álmát helyezték szembe Miklós cár országának elviselhetetlen valóságával. A péteri reformot mindkét irányzat hibás nézőpontból értékelte. A szlavofilek nem értették, hogy Péter reformja éppen Oroszország egyetemes missziójához szükséges, nem akarták elismerni, hogy csak Péter korában vált lehetővé a gondolat és a szó, így jöhetett létre maga a szlavofil gondolkodás és a nagy orosz irodalom is. A nyugatosok pedig nem értették Oroszország sajátosságát, nem akarták elismerni a péteri reform fájdalmas jellegét, nem látták Oroszország különös jellegét. A szlavofilek az első orosz narodnyikok, de vallási alapon álló narodnyikok. Mind a szlavofileket, mind a nyugatosokat a szabadságszeretet jellemezte, de az őket körülvevő valóságban egyik tábor hívei sem tapasztalhattak szabadságot.

A szlavofilek organikusságra és teljességre törekedtek. Az organikusság eszméjét a német romantikusoktól vették át, és a tökéletes élet eszményét látták benne, de ezt az ideális szervességet a történelmi múltba, a Péter előtti korba vetítették, a péteri korban sehol sem lelhették a nyomát. Manapság meglepő lehet, hogy a szlavofilek idealizálták a Moszkvai Oroszországot, hiszen az semmiben sem emlékeztetett arra, amivel ők rokonszenveztek, hiányzott belőle a szabadság, a szeretet, a felvilágosultság. Homjakovban hallatlan szabadságszeretet élt, a szabadsággal kötötte össze az organikusságot. Ám vajon hol találhatott szabadságra a Moszkvai Oroszországban? Homjakov szerint az egyház jelenti a szabadság szféráját. Vajon a Moszkvai Oroszország egyháza szabad egyház volt? A szlavofilek szembeállították Oroszország osztatlan teljességét és organikusságát Nyugat-Európa meghasadtságával és megosztottságával. Harcoltak a – minden rossz forrásának vélt – nyugati racionalizmussal, amelyet a katolikus skolasztikából eredeztettek. Szerintük Nyugaton minden mechanikus és racionalizált lett. A részekre tagoló racionalizmussal a szellem osztatlanul teljes életét helyezték szembe. Már a német romantikusokat is a nyugati racionalizmussal folytatott harc jellemezte, Friedrich Schlegel pontosan azt mondta – a Németország számára a Nyugatot jelentő – Franciaországról és Angliáról, mint amit a szlavofilek hangoztattak arról a Nyugatról, amelybe beleértették Németországot is. Igaz, bármennyire is hibás volt az orosz történelemről alkotott szlavofil

koncepció, Ivan Kirejevszkijnek mégis sikerült megragadnia az Oroszország és Európa közötti különbség tipikus jegyeit *Az európai kultúra jellegéről és az oroszországi kultúrához való viszonyáról* című remek tanulmányában.[81] Maga a szembeállítás Nyugat-Európán belül is létezik, ilyen például a vallásos kultúra és az istentagadó civilizáció szembeállítása. Ám az orosz gondolkodás és az orosz kultúra típusa mégis erősen eltér a nyugat-európaitól. Az orosz gondolkodás jóval inkább totalitárius és teljességre törő, mint a nyugati, amely differenciáltabb, kategorizáltabb. Ivan Kirejevszkij így fogalmazza meg a különbséget és az ellentétet: Nyugaton minden a formális ész győzelméből ered. A racionalista széttagoltság az emberiség amolyan második bűnbeesése. „A Nyugatot meghatározó [három] elem: a római egyház, az ókori római műveltség és az erőszakos hódítás nyomán kialakult államiság teljesen idegen volt a régi Oroszországtól."[82] „A vallásbölcselet Nyugaton elvont racionális jelleget öltött, míg a pravoszláv világban megőrizte a szellem belső osztatlan egységét. Nyugaton az ész erői kettéhasadnak, míg Oroszországban épp az eleven, teljes osztatlan egység megteremtése felé törekszenek."[83] „A nyugat-európai és a régi orosz műveltség különbsége mindenekelőtt a kettészakadt állapot és az osztatlan egység, illetve a mesterséges racionalitás és a természetes észszerűség ellentétpárjában fejeződik ki."[84] Kirejevszkij így fogalmazza meg a számára kiindulópontot jelentő centrális filozófiai gondolatot: „Annak belső tudata, hogy a lélek mélyén az ész erői eleven módon koncentrálódnak, [...] és ez az összpontosítás méltó egyedül a legmagasabb rendű igazság felfogására – e belső tudat állandóan emelkedetté teszi az ember gondolkodásmódját; csillapítja racionális önhittségét, de nem sérti gondolkodása természetes törvényei-

[81] Magyarul lásd: *A megváltó Oroszország.* Kiss Ilona fordítása. Budapest, 1992, Századvég Kiadó, 127–173. p.

[82] Uo. 136. p.

[83] Uo. 164. p. Bergyajev egy szót megváltoztat (valószínűleg elír) Ivan Kirejevszkij idézett szövegében: Kirejevszkij az ész erőinek meghasadásáról *(razdvojenyije)* beszél, míg Bergyajev az ész erőinek kibontakozásáról *(razvityije).*

[84] Uo. 165. p.

nek szabadságát. Ellenkezőleg, megerősíti sajátszerűségét, miközben eléri, hogy önként a hitnek rendelődjön alá."[85] A szlavofilek a történelemben, a társadalomban és a kultúrában ugyanazt a szellemi teljességet keresték, amelyet a lélekben találtak. A pravoszláv szellemi talajon álló kultúra és társadalmi rend eredeti típusát akarták felfedezni. Konsztantyin Akszakov szavai szerint: „Nyugaton a lélek fogyatkozik, helyére az állami formák tökéletesítése, rendőri megszervezettség lép; a lelkiismeretet a törvény váltja fel, a belső felbuzdulást pedig a szabályzat, és még a jótékonykodás is gépies üggyé változik, Nyugaton csakis az állami formákkal törődnek."[86] „Az orosz állam alapja az önkéntesség, a szabadság és a béke." Akszakov utóbbi gondolata égbekiáltó ellentmondásban áll a történelmi valósággal, és megmutatja, hogy a szlavofilek alapvetően történetietlenül gondolkodtak Oroszországról és a Nyugatról. Szellemi típusokat állapítottak meg, és ezeket a típusokat jellemezték, nem pedig a valóságos történelmet. Az orosz történelem szlavofil koncepciója alapján hogyan is lehetne megmagyarázni egy felfegyverkezett hatalmas birodalom létrejöttét, amelyben az állam a nép szabad életének rovására burjánzik? Az orosz élet felülről, az állam élete felől épült, mégpedig erőszakos úton. Csak a moszkvai periódus előtti korban érdemes keresni a társadalmi csoportok önálló tevékenységét. A szlavofilek a történelem organikus értelmezésére törekedtek, és a népi hagyományokat becsülték nagyra. Ám csak az általuk konstruált eszményi jövő mondható organikusnak, Oroszország valóságos történelmi múltja nem. Amikor a szlavofilek azt állítják, hogy az *obscsina* és a *zemscsina* az orosz történelem alapjai, akkor ez úgy értendő, hogy számukra az orosz élet ideálját az *obscsina* és a *zemscsina* jelenti.[87] Amikor Ivan Kirejevszkij az

[85] Ivan Kirejevszkij: O nyeobhogyimosztyi i vozmozsnosztyi novih nacsal dlja filoszofii [Az új filozófiai alapelvek szükségességéről és lehetőségéről]. In Kirejevszkij: *Krityika i esztyetyika.* Moszkva, 1979, 319. p.

[86] Bergyajev megváltoztatva idézi a szöveget: „A lélek fogyatkozik" *(dusa ubüvajet)* helyett „a lelkeket megölik" *(dusi ubivajut)* állítást olvashatjuk.

[87] *Obscsina:* földközösség. *Zemscsina*: a nem állami, nem cári tulajdonú földek közös neve a régi Oroszországban.

orosz vallásbölcselet típusát szembehelyezi a nyugati típussal, akkor ezt úgy kell értenünk, mint az orosz vallásbölcselet programját, tervét, hiszen nem létezett semmiféle orosz vallásbölcselet, csak Homjakovval kezd kialakulni. De a szlavofilek azt a feladatot róják az orosz tudatra, hogy az absztrakt gondolkodást meghaladva, lépjen át a konkrétság szférájába, ne csupán az ész legyen a megismerés eszköze, hanem az érzés, az akarat, a hit szintén. Ez a feladat érvényben marad akkor is, ha elvetjük a szlavofil történelemkoncepciót. A szlavofilek nem ellenségei Nyugat-Európának, nem gyűlölik, mint ahogyan az obskurantista orosz nacionalisták. A szlavofilek felvilágosult európaiak. Hisznek Oroszország és az orosz nép nagy elhivatottságában, a benne rejlő igazságban, és megpróbálják jellemezni ennek a rendeltetésnek néhány eredeti vonását. Ez a jelentőségük és az érdemük.

Homjakov, mint barátai állították, hatalmas munkán dolgozott. A *Feljegyzések az egyetemes történelemről* Homjakov műveinek három kötetét alkotják.[88] A könyv befejezetlenül maradt, csak Homjakov jegyzetei és a könyvhöz összegyűjtött anyaga maradt fenn. Úri lustasága – egyébként ostorozta magát miatta – megakadályozta abban, hogy igazi könyvet írjon. Ám e feljegyzések alapján rekonstruálhatjuk történetfilozófiáját, amely teljes mértékben két típus ellentétére épül, két alapelvnek a történelemben zajló harcára, vagyis megint csak a fő orosz témával foglalkozik: Oroszország és Európa, a Kelet és a Nyugat témájával. Bár Homjakov történetszemlélete, nézetei elavultak, és gyakran helytelenek, de középponti gondolatuk jelentékeny, és ma sem érdektelen. Homjakov a történelemben két alapelv küzdelmét látja: a szabadság és a szükségszerűség, a szellemiség és a dologiság párharcát. Megmutatkozik itt, hogy számára a szabadság a legfontosabb és legnagyobb érték. Ellensége pedig a szükségszerűség, a dologiságnak a szellemiség feletti hatalma, és egész életében harcol vele. A szükségszerűséget, a dologiságnak a szellem feletti hatalmát látja a pogány vallásokban, a katolicizmusban, valamint a nyugati racionalizmusban, és Hegel filozófiájában is. Az általa szembehelyezett alapelveket jelképes – és félreértésekhez vezető – terminusokkal jelöli: *iráni* és *kusit* elveknek nevezi őket. Az *iráni*

[88] Lásd *A. Sz. Homjakov* című könyvem. (Bergyajev jegyzete.)

elv a szabadság és a szellemiség elve, míg a *kusit* elv a szükségszerűségé és a dologiságé. Oroszország természetesen az iráni elvet, a Nyugat pedig a *kusit* elvet képviseli. Csak a zsidó vallás jelenti még az *iráni* elvet Homjakov számára, a többi nem keresztény hitet a *kusit* elvvel jellemzi. Görögországot is idesorolja. Az iráni elv jellemzői a teizmus és a szó, míg a *kusit* elv sajátja a mágia. Mint kiderül, Róma különösképpen a *kusit* típushoz sorolható. Homjakov csodálva tiszteli a szabadon teremtő szellemet. Ám vajon a Moszkvai Oroszországban létezett-e szabad szellem, létezett-e a szellem szabadsága és a szabadság szelleme? Vajon a fojtogató és gúzsba kötött Moszkvai Cárság nem hasonlított inkább a *kusit* elv birodalmához? S ne lett volna több szabadság a Nyugaton, ahol harcoltak a szabadságért, és ahol először szilárdult meg a Homjakovnak oly kedves lelkiismereti és gondolatszabadság? Itt Homjakovval ugyanaz történik, mint ami általában a szlavofilek történelemszemléletével. Igen értékes – a 19. századi Oroszország legjobbjainak törekvéseit jellemző – gondolatokat fogalmaznak meg, ám helytelenül alkalmazzák őket a történelemre. Homjakovot a szabadság igazi pátosza fűti. A filozófiájának és vallásbölcseletének alapját jelentő szabadságtana viszont nem jöhetett volna létre Kant és a német idealizmus nélkül, az autonómiáról, a szellem szabadságáról szóló tanítás megalkotása előtt. Erre már rámutattak az orosz retrográd és obskurantista gondolkodás képviselői is. Csak azt tévesztették szem elől, hogy a szellem szabadságának forrásai benne rejlenek a kereszténységben, és hogy a kereszténység nélkül elképzelhetetlen mind Kant, mind a szabadság valamennyi védelmezője. A homjakovi történetfilozófia számára igen fontos, hogy Homjakov a hitet a történelem mozgató erejének tartotta. Minden civilizáció, a történelem egész útja, valamint a filozófiai gondolkodás is a vallásos hiten alapul. Ez határozza meg azokat a különbségeket is, amelyek Oroszországot elválasztják Nyugat-Európától. Oroszország elsődleges alapja a pravoszláv hit, Nyugat-Európáé pedig a katolikus. Homjakov szerint a racionalizmus, a Nyugat e halálos bűne már benne rejlik a katolicizmusban, a katolikus skolasztikában fellelhető ugyanaz a racionalizmus és a szükségszerűségnek ugyanaz a hatalma, amely az újkor európai racionalista gondolkodására, Hegel filozófiájára és a materializmusra jellemző. Oroszországtól, az I. Miklós

despotizmusa alatt sorvadozó Oroszországtól kell elnyernie a Nyugatnak a szabadság titkát, Oroszország mentes a szükségszerűség láncaiba verő racionalizmus bűnétől. Igencsak középszerű versében, mely azonban sok mindent elárul gondolkodásáról, Homjakov felkiált: „Add át nekik a szabadság titkát", „A szabadság szent ajándékával ajándékozd meg őket" – őket, azaz a Nyugatot. Eközben számos orosz azért igyekezett Nyugatra, hogy szabadon lélegezhessen fel. Homjakov ennek ellenére olyan igazság birtokában volt, amelyet nem cáfol meg az empirikus orosz valóság. Az orosz nép nagyobb szellemi szabadság lehetőségét rejti magában, mint a legszabadabb és legfelvilágosultabb nyugati népek. A pravoszlávia mélyén nagyobb szabadság lehetősége rejlik, mint a katolicizmusban. A hatalmas szabadság jelenti az orosz nép egyik poláris alapelvét, és tőle elválaszthatatlan az orosz eszme.

Oroszország ellentmondásos jellege magában Homjakovban is tükröződik. Ő idealizálja a legkevésbé a régi Oroszországot, és kertelés nélkül beszél annak hazugságairól. Csaadajevre emlékeztető sorokat olvashatunk tőle. Így ír: „Semmi jó, semmi nemes, semmi tiszteletre vagy követésre méltó nem volt Oroszországban. Mindig és mindenütt csak tudatlanság, jogtalanság, útonállás, zendülés, részrehajlás, elnyomás, szegénység, szűkölködés, műveletlenség és züllés jeleit látni. Tekintetünk nem talál a nép múltbéli életében egyetlen tiszta pillanatot, egyetlen reményt nyújtó korszakot sem."[89] Még a nyugatosoknál is alig találunk ilyen erejű leleplezést. A szlavofil táborból Homjakov a legerősebb jellem, ő tekinti legkevésbé ellenségének a nyugati kultúrát, sőt, Homjakov anglomán. Ivan Akszakov – a később fellépő szlavofilek egyike – szemben Danyilevszkijjel, elismeri az általános emberi kultúra eszméjét. Ám valamennyi szlavofil gondolkodó hiszi, hogy Oroszországnak nem kell megismételnie a nyugati utat, és hogy a szláv-orosz világ képviseli a jövő világát. Homjakovra rendkívül jellemző, ahogyan megvallja Oroszország múltbéli bűneit. Imára szólít, hogy Isten bocsássa meg „apáink sötét tetteit". Sorolja a múlt vétkeit, imára és bűnbánatra hív, s manapság igen nyugtalanító szavakat olvashatunk tőle: „a gyűlölet mámorában idegen csapatokat hívtatok az

[89] Homjakov: A régiről és az újról. In *A megváltó Oroszország…* i. m. 10. p.

orosz föld pusztulására."[90] Legismertebb sorai: „Törvényszegés rút bélyege s rabságnak igája nyomorít".[91] Ostorozza a múltat és a jelent, de továbbra is hisz a kiválasztottságra méltatlan Oroszország kiválasztottságában. „Halk, fénylő forrás rejlik benned, Oroszország; élő vizet ad ez a forrás, mely titkos, ismeretlen, s ereje hatalmas."[92]

Homjakov nemzetfelfogásában a nemzeti messianizmusokra jellemző ellentmondást látjuk. Kiderül, hogy Oroszország rendeltetése elválaszthatatlan attól, hogy az orosz nép a legalázatosabb a világon. Ám büszke a maga alázatára. Az orosz nép a legkevésbé harcias, a legbékeszeretőbb nép, ugyanakkor kötelessége, hogy uralkodjon a világon. Homjakov azzal vádolja Oroszországot, hogy bűnös módon büszke külső sikereire és dicsőségére. A szlavofilek fiaiban és unokáiban még erősebb lesz ez az ellentmondás, ők egyszerűen nacionalisták, ami nem mondható el a szlavofil irányzat alapítóiról. A szlavofilek a Nyugathoz is ellentmondásosan viszonyulnak. Ivan Kirejevszkij kezdetben nyugatos, miatta, a 19. századról szóló cikke miatt tiltják be a *Jevropejec*" [Európai ember] című folyóiratot. De immár szlavofilként is így ír: „én még most is szeretem a Nyugatot, még mindig hozzá fűznek a rokonszenv eltéphetetlen szálai. Neveltetésem, szokásaim, ízlésem, vitára hajló észjárásom, sőt még érzelmi alkatom is a Nyugathoz köt."[93] „Mindenre, ami szép, nemes és keresztényi, olyan szükségünk van, mintha a miénk volna, akkor is, ha az európai".[94] Szerinte az orosz műveltség nem más jellegű kultúra, mint a nyugati, hanem csak annak magasabb foka. Érezhető ebből a szlavofilek egyetemessége, amely viszont később eltűnik. Ivan Kirejevszkij a legromantikusabb a szlavofilek közül, ő mond-

[90] Homjakov: Nye govoritye: „To biloje… [Ne mondjátok: „az rég volt…"] kezdetű versének sorai.

[91] Homjakov: *Rosszija* [Oroszország] című verse, melynek sorait Kiss Ilona fordította le. Lásd Bergyajev: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*. Budapest, 1989, Századvég Kiadó, 89. p.

[92] Homjakov: *Kljucs* [Forrás] című versének sorai. (A *kljucs* szó első jelentése – kulcs – sajátosan színezi a vers címének értelmét.)

[93] Kirejevszkij: Válasz Homjakovnak. In *A megváltó Oroszország…* i. m. 35. p.

[94] Kirejevszkij: *Gyevjatnadcatij vek* [A tizenkilencedik század].

ta azt, hogy „a világon a legjobb dolog az álmodozás". Minden aktivitását megbénította I. Miklós cár rendszere. Kirejevszkij kerül a legközelebb az Optyina pusztiny kolostorhoz, a pravoszláv szellemi centrumhoz, és élete végén teljes valójával a keleti misztikának él, a patrisztikai irodalmat tanulmányozza. Homjakov férfiasabb, realisztikusabb természetű, mint ő. Ivan Kirejevszkij nem kívánja visszaállítani a régi Oroszország külső sajátosságait, csupán a Pravoszláv Egyház szellemi teljességére vágyik. Egyedül a felnőtten is gyermek Konsztantyin Akszakov hisz a Nagy Péter előtti intézmények tökéletességében. Nézzük, miféle ideális orosz alapelveket hangoztat a szlavofil mozgalom.

A szlavofilek gazdag földesurak, felvilágosult, humánus, szabadságszerető emberek, de életük mélyen a talajba gyökerezett, ők maguk összeforrtak a hétköznapi élettel, és az korlátozza őket. A köznapi élethez való szoros kötődésük miatt gyöngülnie kellett kereszténységük eszkatologikus oldalának. Bármennyire is ellenségei a birodalomnak, szilárd talajt éreznek a lábuk alatt, nem sejdítik az eljövendő katasztrófákat. Szellemi értelemben még a Dosztojevszkij előtti, Tolsztoj lázadása előtti időkben élnek, még az emberben lezajló krízist, a szellemi forradalmat megelőzően. E tekintetben nemcsak Dosztojevszkijtől különböznek nagymértékben, és nemcsak – az inkább a levegő, mintsem a föld őselemétől átjárt – Vlagyimir Szolovjovtól, hanem Konsztantyin Leontyevtől is, akit már magával ragadott a katasztrofikus életérzés. I. Miklós cár korában még nem mutatkozott meg az orosz talaj vulkanikussága. Homjakov és a szlavofilek nem jellemezhetők messianizmussal a szó szoros értelmében, a profetikus elem még viszonylag gyönge náluk. Tudatában vannak annak, hogy a szent Oroszhon és a birodalom mélyen ellentétesek, de a szent Oroszhon eszméje nem profetikus eszme, hanem a múltra irányul, valamint a szentéletűség kultuszára, mely az orosz nép körében tapasztalható. Az orosz vándorlás és az orosz lázadás jelenségére szintén kevés figyelmet fordítanak a szlavofilek, úgy hiszik, a pravoszláv kereszténységnek szinte saját maradandó városuk van.[95] Patriarchális-organikus társadalomelméletük szerint a társadalom

[95] Lásd *A zsidókhoz írt levél*, 13,14.

alapja a család, és a társadalomnak a családi kapcsolatok mintájára kell épülnie. A szlavofilek családcentrikus emberek, számukra fontosak a vérségi kapcsolatok. Ám inkább Konsztantyin Leontyevnek van igaza, ő tagadja az oroszok családiasságát, és az önkényuralmon alapuló államban lát nagy erőt. A nyugati népek, különösen a franciák, jóval családcentrikusabbak, mint az oroszok, és igen nehezen szakítanak a családi hagyományokkal.

A legnaivabb szlavofil, Konsztantyin Akszakov így ír: „Az erkölcs ügyének erkölcsös úton kell teljesülnie, külső kényszerítő erő segítsége nélkül. Csak egy méltó út létezik az ember számára, a szabad meggyőzés útja, a béke útja, amelyet a Megváltó Isten tárt fel nekünk, és Apostolai járták ezt az utat."[96] Ez a gondolata Akszakov erkölcsi tudatának magas szintjét dicséri, és az ő ideáljára jellemző, ám egyáltalán nem áll összhangban sem az orosz történelemmel, sem a történeti pravoszláv világgal. A szlavofilek gondolkodásában ez mindig így van. Homjakov például szüntelen az ideális pravoszláv világról ír, miközben a valóságos katolicizmust állítja vele szembe. Továbbá mindig az ideális Oroszországról, az ő ideáljának megfelelő Oroszországról beszél, ezért a valóságos történelmet helytelenül értelmezi. Homjakov tudatából – mint az oroszok, a legkülönb oroszok nagy részének tudatából – hiányzik a rómaiak tulajdonfelfogása. Úgy véli, hogy a nép, amely a föld egyedüli tulajdonosa, átadta neki a földbirtokot, megbízta, hogy rendelkezzen vele.[97] Eközben dúsgazdag földbirtokosként él, hétköznapi élete nem különbözik a többi földbirtokos életétől. Konsztantyin Akszakov tanítása szerint pedig az orosz nép nem kér az államiságból, nem politikai szabadságjogokra, hanem a szellem szabadságára vágyik. Holott az orosz nép nem rendelkezett sem politikai, sem szellemi szabadsággal. És a legkevésbé éppen a Moszkvai Oroszországban rendelkezett a szellem szabadságával. A parasztok *obscsinájáról* a szlavofilek azt gondolták, hogy Oroszországnak szinte örökké tartó alapja és sajátosságának garanciája.

[96] K. Sz. Akszakov: *Ob osznovnih nacsalah russzkoj isztorii* [Az orosz történelem alapelveiről].

[97] Lásd erről *A. Sz. Homjakov* című könyvem. (Bergyajev jegyzete.)

A nyugati individualizmussal állították szembe. Bizonyítottnak tekinthető azonban, hogy az *obscsina* nem csupán Oroszországra jellemző, hanem egy bizonyos fejlődési szinten minden gazdálkodási forma sajátossága. A szlavofilek narodnyik illúziókat kergettek. Nem történelmi, hanem történelmen kívüli értéknek tekintették az *obscsinát*, szinte egy „másik világnak" ezen a világon belül. Az orosz nép valóban kommunitáriusabb a nyugati népeknél, nemigen jellemző rá a nyugati individualizmus. Ám a kommunitarizmus az orosz nép szellemi, mintegy metafizikai tulajdonsága, nem kötődik gazdasági formákhoz. Igazuk volt a szlavofileknek, különösen Konsztantyin Akszakovnak, amikor az orosz nép esetében kiemelték a kóruselv jelentőségét, szemben az individuum önmagával beérő, izolált mivoltával. De ez az orosz nép szellemi tulajdonságai közé tartozik. „A személy az orosz *obscsiná*ban nincs elnyomva, csak éppen ott nem fékevesztett, nem egoista, nem fogja fel magát kizárólagos lénynek[...] Az *obscsina* tagjai olyan szabadok, mint a kórus tagjai". Ebből természetesen nem következik, hogy Oroszország egyetemes elhivatottsága, az orosz nép messianizmusa olyan elmaradott gazdasági formához kötődne, mint az *obscsina*. A szlavofilek monarchisták, sőt az önkényuralom hívei. A szlavofil gondolkodóknak az államhoz és a hatalomhoz való viszonyáról és gondolkodásuk anarchikus eleméről külön fejezetben lesz szó. Most azonban meg kell jegyeznünk, hogy Homjakov nem hozott létre vallási alapú koncepciót az önkényuralomról, demokrataként értelmezte a hatalom forrását, ellenezte a teokratikus államot és a cezaropapizmust. Ám mind Homjakov, mind a többi szlavofil gondolkodó az orosz sajátosság és az orosz rendeltetés szükséges alapelvének tekintette a – nyugati abszolutizmussal szembeállított – monarchikus formát. Hangoztatták, hogy Oroszország hármas alapon nyugszik: a pravoszlávia, az önkényuralom és a népiség fundamentumán, de másképpen fogták fel ezeket az alapokat, mint a hivatalos kormányideológia, amely a pravoszláviát és a népiséget alárendelte az egyeduralomnak. Önáluk a pravoszlávia állt az első helyen. Dosztojevszkij kritikusan szemlélte a szlavofileket, és nem eredeztette magát tőlük. S valóban nagy különbség választotta el őket tőle. Dosztojevszkij nagyra becsülte a nyugatosok újfajta tapasztalatát, akaratuk dinamizmusát, tudatuk összetettségét, míg a szlavofilekről azt gondolta,

hogy nem értik a mozgást. A szlavofilek mozdulatlan idealizmusával szemben Dosztojevszkij az élet tragikus realizmusa mellett állt ki.

A szlavofilek megalkották a maguk utópiáját, és azt hitték, hogy az valóban orosz. Ez az utópia tette számukra lehetővé az életet I. Miklós általuk elutasított birodalmában. Utópiájukhoz tartozott az ideális pravoszlávia, az ideális önkényuralom és az ideális népiség. Organikusnak gondolták a nép életét, organikusnak gondolták a cár és a nép közötti kapcsolatot. Minthogy minden szerves kell hogy legyen, így semminek sem szabad formális, jogi jelleget hordoznia, nincs szükség semmiféle jogi garanciákra. Az organikus kapcsolatok ellentétesek a szerződéses viszonyokkal. Minden alapuljon a bizalmon, a szereteten és a szabadságon. A szlavofilek e tekintetben tipikus romantikusok, olyan életre mondanak igent, amelynek alapelvei a jogi alapelvek felett állnak. Ám a jogi alapelvek tagadása a jogi alapelvek szintje alá züllleszti az életet. A szeretetteljes kapcsolatokban nincs ugyan szükség az ember személyiségi jogainak a garanciájára, de az emberi társadalmakban létező viszonyok igen kevéssé hasonlítanak a szeretetteljes kapcsolatokhoz. A szlavofil társadalomtudomány a pravoszláv hiten és a német romantikán alapul. A társadalomról szóló organikus tan Franz Baader, Schelling, Adam Müller, Görres eszméivel áll rokonságban.[98] Orosz talajon azonban az ilyen típusú eszmék élesen antietatista színezetet öltenek. A szlavofilek nem kedvelik sem az államot, sem a hatalmat. Majd láthatjuk, hogy szemben a katolikus Nyugattal, a szlavofil vallásbölcselet tagadja az egyházon belüli tekintélyt, és Homjakov szavaival hallatlan szabadságot hirdet meg. A gyülekezetiség *(szobornoszty)* homjakovi eszméje, amelynek értelmét könyvem egy másik fejezete világítja meg, a társadalomról szóló tan számára is jelentős. Ez az eszme voltaképp az oroszok kommunitarizmusát, közösségi életét, a kóruselvet, a szeretet és a szabadság külső garanciák nélküli egységét jelenti – azaz merőben orosz eszme. A szlavofilek a közösségi, kommunitárius szellemet szembehelyezik a nyugati lovagi kultúrával, amelyet kereszténytelen individualizmussal és gőggel vádolnak. Minden szlavofil gondolkodó ellenségesen tekint az arisz-

[98] Adam Heinrich Müller (1779–1829) német publicista, Joseph von Görres (1776–1848) német katolikus gondolkodó, író.

tokratizmusra, sajátos demokratizmus hatja át őket. A juridizmust, a formalizmust, az arisztokratizmust Róma szellemének tulajdonítják, mindenekelőtt Rómával harcolnak. Hiszik, hogy az orosz nép tisztább formában sajátította el a kereszténységet, mert termékenyebb volt a talaj, amelybe a keresztény igazság hullott. A szlavofilek igencsak alábecsülik az orosz nép kereszténységében jelen lévő pogány elemet, csakúgy, mint Bizánc hatását. Konsztantyin Leontyev Homjakov pravoszláv hitét nem tartja igaz hitnek, szerinte az túl liberális és modernizált. Az aszketikus-szerzetesi, szigorú, bizánci, athoszi ortodoxiát állítja vele szembe. A humanizmus érezteti hatását a szlavofil társadalomtudományban, valamint a szlavofil vallásbölcseletben – Homjakov határozottan ellenzi a halálos ítéletet és a kegyetlen büntetéseket, s aligha békélne meg a pokol örökké tartó gyötrelmeinek gondolatával. Ebből a szempontból Homjakov nagyon orosz – a halálos ítélet elutasítása hozzátartozik az orosz eszméhez. Ha Beccaria[99] hatott is az orosz büntető törvénykönyvre, a halálos ítélettől való irtózás egyik népnek sem lett annyira a sajátja, mint az orosz népnek, amely nem szívesen tekint meg kivégzéseket. Turgenyev írja le, milyen benyomást keltett benne Tropman párizsi kivégzése: „Senkin sem látszódott, hogy tudatában volna, társadalmi igazságszolgáltatáson van jelen, mindenki igyekezett lerázni magáról a gyilkosságért érzett felelősséget."[100] Nem nyugati, hanem orosz ember reagál így. E tekintetben a szlavofilek nem különböznek a nyugatosoktól, a forradalmár szocialisták nem különböznek Tolsztojtól vagy Dosztojevszkijtől. Az oroszok, és talán csak ők, kételkednek a büntetések igazságosságában. Valószínűleg amiatt van így, mert az oroszok kommunitáriusak ugyan, de a nyugati értelemben vett társadalmiasítás nem érintette őket, azaz nem ismerik el, hogy a társadalom elsőbbséget élvezne az emberrel szemben. Amikor a tulajdonról és a lopásról mondanak ítéletet, akkor nem a tulajdon társadalmi intézményéhez, hanem az emberhez viszonyulva ítélnek. Látjuk majd, hogy ezzel függ össze a polgáriság szellemével vívott harcuk, a polgári világ elutasítása. A bűnbánó nemes merőben orosz

[99] Cesare Beccaria, márki (Marchese de Bonensena, 1738–1794) olasz jogtudós, a halálbüntetés ellenzője.

[100] Turgenyev: *Kazny Tropmana* [Tropman kivégzése], 1870.

jelenség. A nyugati emberekben élő hierarchiaérzet hiányzik az oroszokból, egyik szférában sem fedezhető fel. Idekapcsolódik a tipikusan orosz szembeállítás: az értelmiség és a nép, a nemesség és a nép szembehelyezése. Nyugaton az értelmiség funkciót tölt be a nemzet életében, és a nemesség is funkciót töltött be a nemzeti életben. Oroszországban viszont az a tudat, hogy valaki értelmiségi vagy nemesember, a legkülönbek esetében egyet jelentett a néppel szemben érzett bűntudattal és kötelességtudattal. Ez pedig éppen arra utal, hogy ellentétben a szlavofilek organikusságelméletével Nyugaton az életberendezkedés szervesebben alakult, mint Oroszországban. Bár visszás ez a szervesség. Mintha a szlavofilek nem értették volna kellőképp, hogy az organikusság hierarchikus rendet jelent. Tolsztoj közelebb járt az igazsághoz, mint a szlavofilek, sőt Nyikolaj Mihajlovszkij is, aki az ember individualitásának nevében harcolt az organikus társadalomelmélet ellen. Mindenesetre a szlavofilek célja „Krisztus Oroszországa" volt, nem pedig „Xerxész Oroszországa",[101] ahogyan azt az orosz nacionalisták és imperialisták szerették volna. Oroszország „eszméjét" mindig a jövőről szóló prófécia alapozta meg, nem pedig a jelen valója – igaz, csakis ilyen lehet a messianisztikus tudat.

Egyedülállóan érdekes Franz Baader levele, amelyet Uvarov grófhoz,[102] az orosz népművelési miniszterhez intézett. A levél címe: *Mission de l'Église Russe dans la décadence du christianisme de l'Occident,*[103] és először Eugène Susini *Lettres inédites de Franz von Baader* című könyvében jelent meg.[104] Franz Baader igen jelentős és a saját korában nem kellőképp méltatott gondolkodó, aki a legközelebb állt az orosz bölcselethez. A szabad szellemű katolikus, s emellett keresztény teozófus Baader keltette fel újra az érdeklő-

[101] Vlagyimir Szolovjov verssorai: „Miféle Kelet akarsz lenni, Oroszország, Xerxész vagy Krisztus Kelete?" (Bergyajev jegyzete.)

[102] Uvarov, Szergej Szemjonovics (1786–1855) I. Miklós népművelési minisztere, aki a „pravoszlávia – önkényuralom – népiség" hármas elvével a monarchia hivatalos ideológiáját hirdeti meg.

[103] Az Orosz Egyház missziója a nyugati kereszténység hanyatlásának körülményei között.

[104] Susini másik, kétkötetes műve: *Franz Von Baader et le romantisme mystique.* Itt találjuk Baader világnézetének első alapos rendszerezését. (Bergyajev jegyzete.)

dést Jakob Böhme iránt, aki hatott a kései Schellingre. Baader mély szimpátiát érzett a pravoszláv egyház iránt, szorosabban akart kapcsolódni hozzá. Oroszországban közvetítőt látott Kelet és Nyugat között. Baader számos állítása közel állt a szlavofilekhez és Vlagyimir Szolovjovhoz. Elhatározta, hogy Golicin herceg meghívására Oroszországba utazik, de jellegzetesen orosz történet esett meg vele. Már a határon letartóztatták, és kiutasították az országból. Mélyen megsértve írt I. Sándor cárnak és Golicin hercegnek, de Oroszország területére nem léphetett. Baader Uvarovhoz intézett levelében fejtette ki jelentős gondolatait az oroszországi pravoszláv egyház missziójáról. A levél azért érdekes számunkra, mert megmutatja, hogy Nyugaton az orosz bölcselethez igen közeli gondolatok születtek. Baader számos eszméjét Homjakov is a magáénak mondhatná. Az oroszok sokat és gyakran írtak a Nyugat bomlásáról, ám eközben főleg a kereszténységellenes Nyugatra gondoltak. Baader viszont arról beszél, hogy a keresztény Nyugat is bomlásnak indult, s Baader Oroszországban és a pravoszláv egyházban keresi a menekvést a Nyugat számára. Franciául írt levele oly érdekes, hogy jelentősebb részt idézek belőle:

„Ha valami jellemző korunkra, akkor az kétségtelenül a Nyugat feltartóztathatatlan törekvése Kelet felé. Oroszországnak, mely mind a nyugat-európai, mind a keleti komponenst magában foglalja, a közvetítő szerepét kell játszania ebben a nagy közeledésben, hogy elejét vegye az összeütközés végzetes következményeinek. Az Orosz Egyháznak, ha nem tévedek, jelenleg hasonló feladatot kell elvégeznie, hiszen a kereszténység aggasztóan és botrányosan hanyatlik Nyugaton; az Orosz Egyház azzal szembesül, hogy a Római Egyházban a kereszténység megrekedt a fejlődésben, a protestáns Egyházban pedig bomlásnak indult, így az Orosz Egyháznak szerintem olyan közvetítő missziós szerep jut, amely szorosabban kapcsolódik országának rendeltetéséhez, mint ahogyan azt gondolni szokás. Engedtessék meg nekem, hogy néhány szóban rámutassak a kereszténység hanyatlására Nyugaton és az okokra, amelyek miatt az Orosz Egyháznak, védett lévén ettől a hanyatlástól, módjában áll felszabadító hatást gyakorolni a Nyugatra. Nem a polémia útján hat majd az Orosz Egyház, hanem példamutatásával és az olyan vallástudományon nyugvó tanításának eredményeként, amelytől a római katolikus egyházat igencsak

eltávolítja a maga romboló alapelve (a hit iránt ellenséges tudománya). [...] A franciák alapvető elvükké tették a forradalom romboló elvét, beoltották magukat vele, mint ahogyan a filozófusok alapelvükként fogadták el a descartes-i kételkedés romboló elvét, amely lényegében nem jobb a szkepticizmusnál. [...] Elsőként és mindmáig csaknem egymagam tártam fel a modern filozófia e fő tévedését; bemutattam, hogy Descartes óta, valamint követője, Spinoza óta minden filozófus (Leibniz is) ebből – a vallási életet illetően – romboló és forradalmi elvből indult ki, amely a politika terén az alkotmányos elvet eredményezte; rámutattam, hogy alapvető reformot csak úgy lehet megvalósítani, ha egyidejűleg hajtják végre a két szférában: a filozófia és a politika szférájában. Veszélyes módon tévednek szerintem azok az államférfiak és vezetők, akik azt feltételezik, hogy az emberek gondolkodásmódja (azaz filozófiájuk) közömbös dolog lenne, és hogy az imádság nélküli tudomány ne vonna maga után egy imádság nélküli kormányzást, amely egyaránt pusztító a kormányzó és a kormányzottak számára. [...] A Gondviselés eddig távol tartotta az Orosz Egyházat ettől az európai folyamattól, amelynek hatásaként dekrisztianizálódás ment végbe mind a tudományban, mint a civil társadalomban. És pontosan amiatt, hogy az Orosz Egyház megvédte az ősi katolicizmust két ellenségétől: a pápaság intézményétől és a protestantizmustól, és minthogy szemben a Római Egyházzal nem száműzi a ráció használatát, de azt sem engedi meg, miként a protestantizmus, hogy visszaélhessenek vele, egyedül az Orosz Egyház képes arra, hogy közvetítőként lépjen fel, aminek egyébként csakis az oroszországi tudomány segítségével »az oroszok által« kell megtörténnie."[105]

[105] „S'il est un fait qui caractérise l'époque actuelle, c'est assurément ce mouvement irrésistible de l'Occident vers l'Orient. La Russie qui possède en elle l'élément européen occidental, aussi bien que l'élément oriental, doit, dans ce grand rapprochement, nécessairement jouer le rôle de l'intermédiaire qui arrêtera les funestes conséquences du choc. L'Église Russe de son côte a maintenant, si je ne me trompe, une tâche semblable à remplir à l'occasion de la décadence alarmante et scandaleuse du christianisme dans l'Occident; placée en face de la stagnation du christianisme dans l'Église Romaine et de sa dissolution dans l'Église protestante, elle reçoit, à mon avis, une mission intermédiaire qui est plus liée qu'on ne le pense de l'ordinaire avec celle

Baader azt javasolja, hogy néhány orosz jöjjön Münchenbe tanulni, és hallgassák az ő előadásait, „hogy betöltsék az Oroszországban és a Nyugaton egyaránt létező hiányt, modellként szolgáljanak a Nyugat számára, és bebizonyítsák neki (ami még eddig nem történt meg), hogy igazi tudomány nem létezik a hit nélkül, mint ahogyan igazi hit sem maradhat fenn a tudomány nélkül."[106] Szembeötlőek Baader téves ítéletei: a katolicizmus nem tagadja

du pays auquel elle appartient. Qu'il me soit permis d'indiquer en peu de mots cette décadence du christianisme dans l'Occident et les causes pour lesquelles l'Église Russe s'étant maintenue à l'abri de cette décadence, est en état, par ci-même, d'exercer une influence libératrice sur l'Occident. Cette influence ne sera point polémique, elle résultera de son exemple et de sa doctrine solidement fondée sur la science religieuse dont le catholicisme romain est aussi loin par son principe destructif (par sa science hostile à la foi) … Les Français ont choisi et inoculé en eux comme principe constitutif le principe destructif de la révolution, de même que les philosophes ont adopté pour principe constituant le principe destructeur du doute cartésien, lequel dans le fond ne vaut pas mieux que le scepticisme… J'ai été le premier et je suis encore presque le seul, qui ait decouvert cette erreur fondamentale de la philosophie moderne; j'ai demontré que tous les philosophes (sans en excepter Leibnitz) depuis Descartes et son successeur Spinoza, sont partis de ce principe destructeur et révolutionnaire en ce qui tient à la vie religieuse, qui dans le sphère de la politique a donné naissance au principe constitutionnel; j'ai démontré qu'une reforme fondamentale n'est possible qu'en tant qu'elle s'exercera simultanément dans les deux sphères de la philosophie et de la politique. Ils se trompent à mon avis d'une manière dangereuse ces hommes d'État et ces meneurs qui présument que le mode de pensée des peuples (c'est-à-dire leur philosophie) est une chose indifférente, et qu'une science sans prière n'entraîne pas après elle un gouvernement sans prière – cette ruine pour gouverneur et gouvernés… La Providence a tenu jusqu'à ce jour l'Église Russe en dehors de ce mouvement européen, dont l'effet a été de déchristianiser aussi bien la science que la société civile; et precisément parce qu'elle a défendu l'ancien catholicisme contre ces deux ennemis, le papisme et le protestantisme, parce qu'elle ne proscrit pas l'usage de la raison comme l'Église Romaine, sans laisser passage, comme le protestantisme, aux abus qui en peuvent résulter, – elle seule est capable de se présenter comme médiatrice, ce qui du reste devra se faire par le seul secours de la science en Russie »par les Russes«."

[106] „combler une lacune qui existe encore en Russie comme dans l'Occident, tout en servant de modèle à l'Occident et en lui prouvant (ce qui n'a pas encore eu lieu) que la

a rációt, és a protestantizmus nem tagadja a hitet, Descartes kételkedése és a francia forradalom nem csupán rombolt, hanem pozitív értelemmel is rendelkezett. Rendkívül érdekesek azonban Baader Oroszországhoz fűzött reményei. A szlavofilek filozófiájáról egy másik fejezetben lesz szó, de már most meg kell jegyeznünk, hogy Oroszországban kétféle eredményt hozhatott a filozófia: „a szlavofileknél a vallásba, a hitbe torkollott, míg a nyugatosoknál a forradalomba, a szocializmusba". Mindkét esetben teljes egész, totalitárius világnézetre törekedtek, a filozófiát az élettel, az elméletet a gyakorlattal akarták egyesíteni.

2.

A nyugatos irányzatot ugyanez a kérdéskör hívja életre: Oroszország sorsa – milyen utakat jár be az ország, hogyan alakul az Európához fűződő viszonya. A nyugatosok helyeslik Péter reformját és a péteri korszakot, míg I. Miklós birodalmát a szlavofileknél is jobban elutasítják. A nyugatosság inkább keleti, mintsem nyugati jelenség. A nyugati emberek számára a Nyugat maga a valóság, a gyakran ellenszenves és gyűlöletes valóság. Az oroszok viszont az ideált, az álmukat látják a Nyugatban. A nyugatosok ugyanolyan orosz emberek, mint a szlavofilek, szeretik Oroszországot, és szenvedélyesen akarják az ország javát. Igen hamar két áramlat alakul ki a nyugatos táboron belül: az egyik mérsékeltebb és liberálisabb, mely főként a filozófia és a művészet kérdései iránt érdeklődik, s a német idealizmus és romantika hatását fogadja be, a másik pedig forradalmibb, szociálisabb irányzatként a francia szocialista irányzatokra rezonál. Hegel filozófiája egyébként mindkét áramlatra hat. Hegel egyik első követője Sztankevics, a negyvenes évek idealistájának legtökéletesebb megtestesítője. Herzen, bár nem áll közel Sztankevics köréhez, és a szociálisan hangolt nyugatosságot képviseli, de szintén Hegel vonzásába kerül, és Hegel filozófiáját a forra-

véritable science n'existe pas sans la foi, et que la veritable foi ne peut subsister sans la science". (Mindkét szövegrészt Bergyajev csak franciául idézi a könyv főszövegében.)

dalom algebrájának nevezi. Hegel forradalmi értelmezése már előrevetíti a marxizmust, és átmenetet jelent Feuerbachhoz. Herzen így gúnyolódik Schelling filozófiájának hívein: „Ha az ember sétálni indult Szokolnyikiba, azért ment, hogy átérezze ember és természet panteisztikus, kozmikus egységét."[107] Herzentől remek emlékiratok maradnak fenn barátairól, a negyvenes évek idealistáiról. „Miféle ujj érintette meg ezeket az embereket, ki lehelt új lelket beléjük? Saját társadalmi helyzetükkel nem is gondolnak, személyes hasznukat nem lesik, megélhetésükkel nem törődnek. Egész életük, minden igyekezetük a köz érdekére irányul anélkül, hogy a legcsekélyebb személyes haszonra számítanának. Egyesek közülük gazdagságukról felejtkeznek el, mások pedig szegénységükről, s mennek megállás nélkül, hogy elméleti kérdéseket oldjanak meg. Első az igazság, a tudomány, a művészet, a humanitás – és csak azután jön a többi."[108] „Hol, a civilizált Nyugat melyik pontján találni ilyen csoportokat, hol élnek még a gondolatnak ilyen remetéi, a tudománynak ilyen papjai, a meggyőződésnek ilyen fanatikusai, kiknek haja deresedhet bár, törekvéseik örökifjak?"[109] Pontosan ilyen az orosz értelmiség. Herzen még hozzáteszi: „A mai Európában nincs fiatalság, nincsenek fiatalok."[110] A fiatalságot, a fiatalokat Oroszországban lehetett megtalálni. Dosztojevszkij az orosz kisfiúkról beszél majd, akik az átkozott kérdéseket próbálják megoldani. Turgenyev Hegel filozófiáját tanulmányozza Berlinben, és így emlékezik erre vissza: „Akkortájt az égvilágon mindent a filozófiában kerestünk, csak éppen a tiszta gondolkodást nem."[111] A negyvenes évek idealistái a személy érzésvilágának harmóniájára törekedtek. Az orosz bölcseletben a morális motívum dominált a metafizikai felett, és e gondolkodásban ott rejlett a világ átalakításának vágya. A Schelling és Hegel filozófiája iránt – a harmincas és a negyvenes években – megnyilvánuló

[107] Herzen: *Emlékek és elmélkedések.* Kovács Péter fordítása. Budapest, 1988, Európa Könyvkiadó, 201. p.
[108] Uo. 222. p.
[109] Uo. 223. p.
[110] A magyar változatból kimaradt mondat.
[111] Turgenyev: *Voszpominanyija o Belinszkom* [Emlékek Belinszkijről].

kivételes érdeklődés nem vezetett az önálló orosz filozófia megalkotásához. Ez alól csak a szlavofilek néhány filozófiai gondolata jelentett kivételt, de azok is kibontakozatlanul maradtak. A filozófia csupán út volt – vagy a lélek átlényegítésének, vagy a társadalom átlényegítésének az útja. A negyvenes évek idealistái valamennyien éles konfliktusban álltak a birodalommal, és gyötörte őket a „valósághoz" való viszony kérdése. Majd láthatjuk, milyen szerep jutott itt Hegel filozófiájának. Az úgynevezett negyvenes évekbeli idealizmus hatalmas szerepet játszott a művelt orosz ember személyének formálódásában. Az „idealista" típusát csak a hatvanas években váltotta fel a „realista". Ám az „idealista" típus vonásai akkor sem tűntek el, amikor már nem Schellingért és Hegelért lelkesedtek, hanem a materializmusért és a pozitivizmusért. Nem érdemes túl nagy jelentőséget tulajdonítani a tudatosan hangoztatott eszméknek. Granovszkij a humanista idealizmus legkiforrottabb képviselője.[112] Csodálatos ember, lebilincselő, nagy hatású professzor, de gondolkodását nemigen mondhatjuk eredetinek. Nevezetes esemény Granovszkij és Herzen összetűzése. Az idealista Granovszkij nem tűrhette, hogy Hegel helyett – a Herzen számára oly jelentős – Feuerbach filozófiájához forduljanak. Granovszkij hű akar maradni az idealizmushoz, számára nagy érték a lélek halhatatlanságába vetett hit, és ellenzi a szocializmust, minthogy szerinte a szocializmus ellenségesen viszonyul a személyhez – de eközben Herzen és Belinszkij már a szocializmus és az ateizmus hívei lesznek. Herzen és Belinszkij jelentősége kulcsfontosságú az orosz sors alakulásában. Ők képviselik a – jövő csíráit hordozó – baloldali nyugatosságot.

Belinszkij a 19. századi orosz tudat történetének egyik középponti alakja. A harmincas és a negyvenes évek más orosz íróitól már az is megkülönbözteti, hogy nem nemesi közegből kerül ki, nem rendelkezik úrias tulajdonságokkal, szemben az anarchista Bakunyinnal, akinél ezek a vonások markánsan megjelennek. Belinszkij az első vegyes rendű *(raznocsinyec)*, s már azt a típust jeleníti meg, amilyenné a 19. század második felének (szű-

[112] Granovszkij, Tyimofej Nyikolajevics (1813–1855) orosz történész, Herzen egykori közeli barátja.

kebb értelemben vett) értelmiségije válik majd, amikor az orosz kultúra immár nem lesz kizárólag nemesi kultúra. Belinszkij rendkívüli tehetség, zseniálisan érzékeny és fogékony. Ismeretei szűkösek, idegen nyelveken szinte egyáltalán nem beszél, németül is alig. Hegel filozófiáját nem Hegel könyveinek tanulmányozásával ismeri meg, hanem Bakunyin elbeszéléseiből, aki németül olvasta Hegelt. De hallatlan fogékonysága miatt Belinszkij sok mindent eltalál Hegel filozófiájából. Egymás után átéli Fichte, Schelling és Hegel hatását, majd Feuerbach és a harcos ateizmus híve lesz. Tipikus orosz értelmiségiként valamennyi korszakában totalitárius világszemléletre törekedik. Szenvedélyes és érzékeny, ezért számára valamit megérteni azt jelenti, hogy szenved miatta. Csakis az eszméknek él, az igazságot keresi „makacskodva, háborogva és sietve".[113] Lénye lángolt, és korán elégett. Hangoztatta, hogy Oroszország valamennyi elem szintézisét alkotja, s ő maga is minden elem szintézise akart lenni, de ezt nem egyidejűleg valósította meg, hanem egymás után az időben, örökösen szélsőségekbe esve. Belinszkij a legjelentősebb orosz kritikus, az orosz kritikusok közül egyedül rendelkezett igazi művészi fogékonysággal és esztétikai érzékkel. Az irodalomkritikában azonban mindössze kifejezési formát látott ahhoz, hogy megjelenítsen egy csorbítatlanul teljes világnézetet, az irodalomkritika eszközével harcolt az igazságért. A publicisztikai irodalomkritika azért lesz oly jelentős Oroszországban a 19. század második felében, mert a cenzúra viszonyai között csak a szépirodalmi kritika formájában lehetett filozófiai és politikai eszméket kifejezni. Belinszkij ugyanakkor elsőként méltányolta érdeme szerint Puskint, és felismert számos akkor születőben lévő tehetséget. Minden ízében oroszként, amilyen csak Oroszországban lehetett az ember, szenvedélyes nyugatos, hisz a Nyugatban. De európai utazásai során kiábrándul belőle. A kiábrándulás éppannyira jellemző az oroszokra, mint a megigéződés. Először Schelling eszméiért rajongtak, majd Hegel hívei lettek. Belinszkij eszmei fejlődését három periódusra tagolják: 1. erkölcsi idealizmus, heroizmus, 2. a valóság észszerűségéről szóló hegeli állítás elfogadása, 3. a valóság elleni lázadás, melynek célja a valóság radikális megváltoztatása az ember

[113] Nyikolaj Nyekraszov *Pamjatyi Belinszkovo* [Belinszkij emlékére] című versének sora.

érdekében. Belinszkij útja mutatja, hogy milyen különleges jelentőségre tett szert Hegel filozófiája Oroszországban. Belinszkij két válságáról érdemben a következő fejezetben lesz szó. Mindhárom periódusában Belinszkij teljes valójával a maga eszméjének élt. Türelmetlen volt, kizárt más véleményeket, ahogyan az eszméjüktől megigézett orosz értelmiségiek mind, és két táborra osztotta a világot. Eszmei alapon szakított barátjával, Konsztantyin Akszakovval, akit nagyon szeretett. Elsőként ő veszítette el annak lehetőségét, hogy szót értsen a szlavofilekkel. Amikor magával ragadta a „valóság" észszerűségének hegeli eszméje, összekülönbözött a hozzá közel álló Herzennel és más barátaival, s a kínzó magány korszakát kellett átélnie. Ekkoriban a „valóság" észszerűségének hegeli eszméje tartotta hatalmában a leendő anarchista Bakunyint, aki Belinszkijt is megigézte vele. Látjuk majd, hogy helytelenül értelmezték Hegelt, és a szenvedélyek e félreértés talaján csaptak össze. Belinszkij csak utolsó periódusában, élete végén alakított ki egy egészen határozott világnézetet, és a – 19. század második felében majd jellemzővé váló – szocialista áramlatok képviselője lett. Belinszkij így Csernisevszkijnek, és voltaképp még az orosz marxizmusnak is, közvetlen előde. Jóval kevésbé osztotta a narodnyik nézeteket, mint Herzen. Sőt, az ipari fejlődést pártolta. Amikor a társadalmiság *(szocialnoszty)* eszméjét kezdi hangoztatni, már látjuk nála azt a tudati beszűkülést és számos érték kiszorítását, ami fájóan döbbent meg a hatvanas és a hetvenes évek forradalmi értelmiségében. Belinszkij akkor a leginkább orosz, amikor a valóságos, konkrét ember nevében lázad a hegeli világszellem ellen. Ugyanezt az orosz kérdésfelvetést látjuk Herzennél, akinek nézeteit erősen meghatározta a dekabristák kivégzése.

Herzen jelentősége hatalmas az orosz történetfilozófia szempontjából. A negyvenes évek gondolkodói közül, ha nem is a legmélyebb, de a legragyogóbb elme, és ő a forradalmár szellemű emigráció első képviselője. Ez az orosz nyugatos mélyen csalódott Nyugat-Európában. Az ő tapasztalatai után lehetetlenné vált a nyugatosság abban a formában, amilyenné a negyvenes években alakult. Az orosz marxisták majd más értelemben lesznek nyugatosok, a kommunisták marxizmusában pedig az orosz messianizmus bizonyos vonásai mutatkoznak meg. Herzen személyében érintkezik

a nyugatos irányultság a szlavofil áramlattal. Bakunyin anarchizmusában ugyanez megy majd végbe. Általában a baloldali, szocialista nyugatosok jellegzetesebben orosz módon, eredetibben értik majd Oroszország útjait, mint a mérsékeltebb, liberális – egyre fakuló – nyugatos irányzat tagjai. A nyugatosok balszárnyából származó narodnyik szocializmus fejti majd ki azt az orosz elképzelést, hogy Oroszország sajátos utakat jár, elkerüli az ipari tőkés fejlődés nyugati útjait. Herzennél találjuk a narodnyik, sajátosan orosz szocializmus forrásait. Herzen és a narodnyik szocializmus bontakoztatja ki Csaadajev eszméjét arról, hogy a világtörténelem súlya kevésbé nehezedik az orosz népre, így e nép új világot teremthet a jövőben. Herzen elsőként fejezi ki élesen a Nyugat nyárspolgárisága elleni orosz lázadást, magában a nyugati szocializmusban is a nyárspolgári jelleg veszélyét látja. Ám ez az eszme mélyebb – nem pusztán a narodnyik szocializmus egy gondolata, ennek az eszmének a mélységéig nem juthatott el Herzen felszínes filozófiája –, itt az orosz messianizmussal összefüggő, általános orosz eszméről van szó. Herzen átélte Hegel hatását, mint mindenki a negyvenes évek nemzedékében, és az elsők között fordult Feuerbach filozófiájához, s nála meg is állapodott. Ez azt jelenti, hogy filozófiai síkon a materializmushoz – bár mélynek nem mondható materializmushoz – állt közel, és ateista volt. Ám helyesebb volna őt szkeptikus humanistaként jellemeznünk. Belinszkijtől eltérően az ő természetétől távol állt a hívő lelkesedés. Nem vallást jelentett számára a materializmus és az ateizmus. Ilyen filozófiai világszemlélettel nehéz lehetett igazolnia az orosz népbe vetett messianisztikus hitet, nem lehetett könnyű megalkotnia történetfilozófiáját és etikáját. Egy ideig hatott rá a Pierre Leroux-féle francia szociális miszticizmus, de nem sokáig.[114] Herzen nem hitt az élet magasabb rendű értelmében, és e hit hiányát olyan módon magyarázta, ahogyan jóval később és kifinomultabb gondolkodási formák segítségével tették. Herzen úgy vélte, az objektív tudomány nem számol az emberi illúziókkal és reményekkel. Szerinte meg kell békélni ezzel a szomorú igazsággal. Herzen sajátossága, hogy szomorúnak látta az igazságot, világszemlélete pesszimisztikus elemet tartalmaz. Követelte, hogy félelem nélkül

[114] Pierre Leroux (1797–1871) francia filozófus, közgazdász.

szembesüljünk a világ értelmetlenségével. Az antropocentrizmust vallotta, számára az ember a legmagasabb rendű, legnagyobb érték, de antropocentrizmusa nélkülöz minden metafizikai megalapozást. Nyikolaj Mihajlovszkij majd a szubjektív antropocentrizmus kifejezést használja, szembehelyezve az objektív antropocentrizmussal. Feuerbachtól származik ez a nézet, de Feuerbach optimista volt, vallásos hittel hitt az emberiségben. Herzen etikája viszont határozottan perszonalista, számára az ember személye a legfőbb, semminek sem feláldozható érték. Filozófiailag azonban nem tudta megalapozni a személy legmagasabb rendű értékét. Perszonalizmusához kapcsolódott eredeti történetfilozófiája is. Lévén inkább művész, mintsem filozófus, nem követelhetjük tőle történetfilozófiája megalapozását és kibontakoztatását. Rendkívül olvasott emberként ismerte Hegel, sőt Jakob Böhme műveit, ismerte a lengyel messianisztikus filozófust, Cieszkowskit.[115] Ám igazi filozófiai kultúrával nem rendelkezett. A személy problémájával függ össze nála a szabadság problémája is. Herzen az egyik legszabadságszeretőbb orosz – a szabadságot még a maga szocializmusának sem akarja átengedni. Érthetetlen marad ugyanakkor, hogy ugyan honnan meríthetne erőt a személy ahhoz, hogy szabadságát szembeszegezze a természet és a társadalom hatalmával, a determinizmus hatalmával. A nyugati nyárspolgáriság elleni herzeni lázadás elválaszthatatlan a személyiségeszmétől. Európában Herzen azt veszi észre, hogy a személyiség veszít erejéből, s végül el is tűnik. A középkori lovag helyébe a boltos lép. Az orosz muzsikban, a szürke báránybundában keresi azt az erőt, amely megszabadít a diadalmaskodó nyárspolgári mentalitástól. Az orosz muzsik, még a jobbágy is, a nyugati burzsoánál nagyobb mértékben személyiség: egyesíti magában a személyes elvet a közösségi elvvel. A személy ellentétes az egoista bezárkózottsággal, a személy csakis az *obscsina* világában lehetséges. A Nyugat-Európában csalódott Herzen hisz az orosz paraszt*obscsinában*. A herzeni szocializmus narodnyik típusú, ugyanakkor individualista. Herzen még nem tesz különbséget az individuum és a személy között. „A lovagi erény, az arisztokratikus

[115] August Cieszkowski (1814–1894) lengyel filozófus, közgazdász. A 9. fejezetben lesz róla szó bővebben.

szokások eleganciája, a protestánsok szigorú tisztessége, az angolok büszke függetlensége, az itáliai művészek pazar élete, az enciklopédisták szikrázó elméje és a terroristák komor energiája, mindez olvasztótégelybe került, és másfajta, nyárspolgári uralkodó erkölcsök összességeként született újjá." „Mint ahogyan a lovag a feudális világ prototípusa volt, úgy lett a kalmár az új világ prototípusa; az urak helyébe a gazdák léptek." „A nyárspolgáriság hatására minden megváltozott Európában. A lovagi becsületet felváltotta a könyvelői becsületesség, a humánumot az illedelmesség, az udvariasságot a merev szertartásosság, a büszkeséget a sértődékenység, parkok helyett veteményeskerteket látunk, paloták helyett a mindenki (azaz minden pénzes ember) előtt nyitva álló szállodákat."[116] „Mindenki látszani akar valakinek, ahelyett, hogy valaki volna." A tehetős nyárspolgárok zsugoriságával a nincstelen nyárspolgárok irigysége áll szemben. Később a retrográd Konsztantyin Leontyev ugyanazt állítja, amit a forradalmár Herzen. Mindketten egyaránt lázadnak a polgári világ ellen, és az orosz világot akarják szembehelyezni vele. Herzen olyan történetfilozófiai gondolatokat hangoztat, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak a progresszív baloldali tábor szokványos optimista eszméihez. Szembeállítja a személyt a történelemmel, a történelem fatális menetével. Látjuk majd, hogy ezt a problémát milyen viharosan éli át Belinszkij, és milyen zseniálisan kiélezve jeleníti meg Dosztojevszkij. Herzen meghirdeti „a szabad ember harcát az emberiség felszabadítóival".[117] Ellenzi a demokráciát, és együtt érez az anarchizmussal. *A túlpartról* című remek könyvében figyelmeztet a barbár lelkületű ember eljövetelére, és élesen látja előre, hogy a művelt kisebbség élete rosszabbra fordul. „Magyarázzák meg nekem, kérem, miért van az, hogy Istenben hinni nevetséges dolog, de az emberben, az emberiségben hinni nem az, a Mennyek Országában hinni ostobaság, de okosan teszi, aki a földi utópiákban hisz?"[118] A nyugati

[116] Gercen: *Biloje i dumi*, 5. rész, Nyugati arabeszkek, 2. füzet. (Az idézett szövegrészek nem kerültek be az *Emlékek és elmélkedések* címen magyarul megjelent kiadásba.)
[117] Gercen: *Sz tovo berega* [A túlpartról]. 7. levél.
[118] Uo. 5. levél.

szocialista gondolkodók közül Proudhon állt hozzá a legközelebb, Marxszal viszont semmi sem rokonította.

Herzen nem értett egyet a 19. század vallásává váló, optimista progresszziótannal. Nem hitt az emberiség determinált progressziójában, nem hitt abban, hogy a társadalmak feltartóztathatatlanul emelkednének felfelé a legjobb, tökéletes, boldog állapot felé. Lehetségesnek tartotta a visszaesést és a hanyatlást. És ami a legfontosabb: úgy gondolta, hogy a természet teljes mértékben közönyös marad az ember és az ember jóléte iránt, hogy az igazság nem mondhat semmi vigasztalót az ember számára. És mégis, peszszimista történetfilozófiájának ellentmondva, hitt az orosz nép jövőjében. Michelet-hez intézett levelében az orosz népért síkra szállva úgy fogalmaz, hogy az orosz nép múltja sötét, a jelene borzalmas, csak annyit tehetünk, hogy hiszünk a jövőjében.[119] Ez a motívum a 19. században újra meg újra elhangzik majd. Ugyanakkor az 1848-as forradalomból kiábrándult Herzen arról ír, hogy megkezdődött Európa felbomlása. Nincs garancia arra, hogy az orosz nép – és minden más nép – jövője jobb lesz, ugyanis a haladás nem törvényszerű. Ám megmarad a jövő számára a szabadság egy szelete, és megmarad a jövő hitének a lehetősége. A progresszióelmélet herzeni kritikájában a legérdekesebb egy másik motívum, amely az ő táborában igen ritkán hallható, ez pedig a perszonalista motívum. Herzen nem hajlandó feláldozni az emberi személyt a történelemnek, az úgymond nagy történelmi feladatoknak, nem akarja embertelen célok megvalósításának eszközévé változtatni az emberi személyt. Elutasítja, hogy a jelen nemzedékeit feláldozzák az eljövendő nemzedékek számára. Jól látja, hogy a progresszió vallása nem tekint önértéknek senkit és semmit, egyetlen momentumot sem. Filozófiai kultúrája nem tette lehetővé, hogy megalapozza és kifejezze a jelen és a jövő kapcsolatáról szóló gondolatait. Herzen nem hozott létre konkrét tanítást az időről, de érezte annak igazságát, hogy a jelent nem tekinthetjük kizárólag a jövőt szolgáló eszköznek. Herzen öncélt látott a jelenben. Gondolatai a hegeli történetfilozófia ellen irányultak, az ellen, hogy a történelem egyetemes szelleme, a progresszió elnyomja az ember

[119] Jules Michelet (1798–1874) francia történész.

személyét. A személyért küzdött Herzen, és ez nagymértékben orosz probléma, rendkívül élesen fejezte ki a Botkinhoz írt Belinszkij-levél, amelyről a következő fejezetben lesz szó. Herzen szocializmusa individualista, most úgy mondanám, perszonalista, és ő ezt hitte orosz szocializmusnak. Bár a nyugatos táborból származott, de Oroszország sajátos útjait hangoztatta.

3.

A szlavofilizmus, amelyet ugyanez a téma – Oroszország és Európa témája – foglalkoztat, részint más jelleget ölt, részint a legrosszabb ízű nacionalizmussá fajul. Kezdenek eltűnni liberális és humanitárius elemei. A nyugatos idealistákból „felesleges emberek" lesznek, majd feltűnnek a hatvanas évek realistái. A lágyabb típusú emberek helyett kemény emberek jelennek meg. A szlavofil idealisták is új, kemény típussá alakulnak: konzervatív nacionalistákká válnak. Ennek oka a valósággal való tevékeny érintkezés. A régi szlavofil ideálokhoz csak kevesen maradnak olyan hűek, mint például Ivan Akszakov. Nyikolaj Danyilevszkij, az *Oroszország és Európa* című könyv szerzője már egészen más alkatú ember, mint a szlavofilek. A régi szlavofilek intellektusát a német idealizmus, Hegel és Schelling formálta, a régi szlavofilek túlnyomórészt filozófiai alapokra helyezik eszméiket. Danyilevszkij viszont természettudós, realista és empirikus. Naturalista módon alapozza meg Oroszországról szóló gondolatait. Nála már nyoma sincs a szlavofilek egyetemességének. Zárt kultúrtörténeti ciklusokra osztja az emberiséget, szerinte az emberiségnek nincs egységes sorsa. Nem is Oroszország egyetemes missziójáról beszél, hanem inkább arról, hogy Oroszországból kialakul egy különleges kultúrtörténeti típus. Danyilevszkij Spengler elődje, az általa hangoztatott gondolatok nagyon hasonlítanak Spengler gondolataihoz, aki majd tagadja, hogy az emberiség egységet képezne, de ez a nézet hozzá inkább illik, mint a keresztény Danyilevszkijhez. A szlavofilizmus alapja nem csupán a filozófiai egyetemesség: a szlavofilek mindannyian a keresztény egyetemesség alapján álltak. Világszemléletük a pravoszláv világ bizonyos értelmezésére épült, és azt akarták szervesen felhasználni a maguk

Oroszország-felfogásához. Oroszország misszióját keresztény missziónak tekintették. Danyilevszkijnél viszont teljes mértékben elválik egymástól személyes pravoszláv hite és naturalista történetszemlélete. Úgy állapítja meg a kultúrtörténeti típusokat, akár az élővilág típusait. Nem létezik közös emberi civilizáció, nincs közös emberi történelem. Csak gazdagabb kultúrtörténeti típus létezik, amely több tulajdonságot foglal magában, és Danyilevszkij ilyen összetettebb típusnak ismeri el a szláv-orosz típust. Ez a típus egyesíti magában leginkább mind a négy elemet: a vallásit, a szűkebb értelemben vett kulturálisat, a politikait és a társadalmi-gazdaságit. A szláv kultúrtörténeti típus négyalapú. A típusok osztályozása igen mesterséges, Danyilevszkij a tizedik típust nevezi germán–latinnak vagy európainak. Az oroszok igencsak hajlamosak arra, hogy közös típusba sorolják a germánt és a latint, de tévednek, nem értik kellőképpen Európát. Valójában Franciaország és Németország között nem kisebb, hanem nagyobb a különbség, mint Németország és Oroszország között. A klasszikus franciák Keletnek, csaknem Ázsiának tartják a Rajnán túli világot, Németországot. Osztatlanul egységes Európa nincs, ez csak a szlavofilek kitalációja. Danyilevszkijnek tökéletesen igaza van abban, hogy az úgynevezett európai kultúra nem az egyetlen lehetséges kultúra, hogy létezhetnek más kulturális típusok is. De helytelenül értelmezi a nembeli és a faji minőség kapcsolatát. Egyaránt helyes állítás az is, hogy a kultúra mindig rendelkezik sajátos nemzeti jegyekkel, és az is, hogy létezik egy közös emberi kultúra. Az egyetemesen közös emberi minőség benne rejlik a nemzeti individuális minőségben, amelyet éppen az tesz jelentőssé, hogy a maga eredeti útján eléri az egyetemesen közös emberi minőséget. Dosztojevszkij és Tolsztoj nagyon is oroszok, Nyugaton el sem képzelhetjük őket, de a maguk jelentőségének megfelelően az egyetemesen közös emberi minőséget fejezték ki. A német idealista filozófia nagyon is német, nem születhetett volna meg Franciaországban vagy Angliában, de amiatt nagy filozófia, hogy megragadja és kifejezi az egyetemesen közös emberi minőséget. Vlagyimir Szolovjov a *Nemzeti kérdés Oroszországban* című remek könyvében élesen bírálja Danyilevszkij és eszmetársai nézeteit. Rámutat, hogy Danyilevszkij a maga orosz eszméit egy másodvonalbeli német történésztől, Rückerttől

kölcsönözte.[120] Szolovjov ugyanakkor nemcsak Danyilevszkijt bírálja, hanem általában a szlavofileket. Szerinte nem szabad utánozni a népi hitet. Nem a nép hitében kell hinni, hanem az isteni tárgyakban. Ezt a vitathatatlanul helyes gondolatot azonban igazságtalan szembeszegezni például Homjakovval, aki mindenekelőtt az isteni tárgyakban hitt, és hite alapján az egyetemesség jellemző rá. Mindenesetre az igaz, hogy Danyilevszkij gondolatai megbicsaklást jelentettek az orosz eszme tudatosításában, nem tartozhatnak az orosz eszméhez. Nem helytálló a pánszlávizmus abban a formában, amelyben ő hangoztatta, és hamis az orosz Konstantinápoly általa hirdetett eszméje. Jellemző viszont, hogy Danyilevszkij is úgy gondolta, hogy az orosz nép és a szlávság általában Nyugat-Európánál jobban és korábban fogja megoldani a szocium kérdését.

Konsztantyin Leontyev szerényen Danyilevszkij követőjének tartotta magát a filozófiában. Holott sokkalta felülmúlja Danyilevszkijt, ő az egyik legkáprázatosabb orosz elme. Ha Danyilevszkijt Spengler előhírnökének tarthatjuk, akkor Leontyev Nietzsche előhírnöke. Nietzschével rokonítja őt, hogy egyre csak a társadalmak és a kultúrák virágzásáról és hanyatlásától gondolkodik, az esztétika határozottan dominál nála az etika felett, a történetfilozófiát és a társadalomtudományt biológiai alapokra helyezi, rá is jellemző az arisztokratizmus, gyűlöli a liberális-egalitárius progressziót és a demokráciát, közös bennük az *amor fati*. Teljes tévedés, hogy Leontyevet a szlavofil táborhoz sorolták. Valójában kevés dolog rokonítja a szlavofilekkel, sok tekintetben éppen az ellentétük. Másmilyen az ő kereszténység-felfogása: bizánci, aszketikus-szerzetesi, kizár minden humanitárius elemet, más az ő morálja: az erő arisztokratikus morálját vallja, mely nem hátrál meg az erőszak előtt, a történelem folyamatát pedig naturalista módon értelmezi. Leontyev egyáltalán nem hisz az orosz népben. Úgy gondolja, Oroszország létezése és nagysága kizárólag az orosz népre felülről ráerőltetett bizánci ortodoxiának és a bizánci önkényuralomnak köszönhető. Leontyev teljes mértékben elutasítja a nacionalizmust, a törzsi elvet, szerinte az forradalomhoz és demokratikus kiegyenlítődéshez vezet. Egyáltalán nem

[120] Heinrich Rückert (1823–1875) német történész.

narodnyik érzelmű, míg a szlavofilek azok voltak. Nagy Péter cár és Nagy Katalin cárnő híve, az orosz állami és kulturális élet virágzó bonyolultságát értékeli Katalin korában. Nagyon szereti a régi Európát, a katolikus, monarchikus, arisztokratikus, bonyolult és sokszínű Európát. Nem a középkort, hanem a reneszánszot kedveli a leginkább. Leontyev eredeti elmélete szerint az emberi társadalmak visszafordíthatatlanul a következő periódusokon mennek keresztül: 1. az elsődleges egyszerűség, 2. a virágzó bonyolultság és 3. a másodlagos elegyítő egyszerűsödés korszakain. Fatálisnak tartja ezt a folyamatot. A szlavofilektől eltérően egyáltalán nem hisz a szellem szabadságában. Az emberi szabadság szerinte nem hat a történelemben. A fejlődés legmagasabb pontja nem más, mint „a bonyolultság legfelső foka, egyesítve valamiféle belső despotikus egységgel". Leontyev korántsem metafizikus, hanem naturalista és esztéta, ő az első orosz esztéta. A liberális és demokratikus progresszió eredményei elsősorban esztétikai viszolygást váltanak ki belőle, a szépség pusztulását látja bennük. Szociológiája teljesen amorális, a társadalmak életéről semmiféle morális ítéletet nem tart megengedhetőnek. A politikában a kegyetlenséget hirdeti. Konsztantyin Leontyev legjellemzőbb szavai: „Nem szörnyű, nem sértő-e a gondolat, hogy Mózes felment a Sínai-hegyre, a görögök kifinomult akropoliszokat építettek, a rómaiak folytatták pun háborúikat, a zseniális szépség, Nagy Sándor tollas sisakjában átkelt a Granikoszon, és csatát vívott Arbéla mellett, az apostolok prédikáltak, a mártírok szenvedtek, a költők daloltak, a festők festettek, és a lovagok csillogtak a lovagi tornákon – s mindez csupán azért történt, hogy e nagy múlt romjain egy francia, egy német vagy egy orosz polgár a maga csúf és komikus ruhájában kellemesen töltse idejét individuálisan vagy kollektíven? [...] Az emberiség szégyenére válna, ha az általános haszon, a kisszerű munka és a gyalázatos próza e galád ideálja örökre győzedelmeskedne."[121] Leontyev úgy gondolja, hogy ami Európát illeti, a virágzó bonyolultság korszaka már a múlté, és Európa végzetszerűen halad az egyszerűsítő elegyítés felé. Európára már nem szabad számítani,

[121] Lásd könyvem: *Konsztantyin Leontyev. Ocserk iz isztorii russzkoj religioznoj miszli* [K. Leontyev. Az orosz vallásbölcselet történetéből] (Bergyajev jegyzete.)

bomlásnak indult, de fatális módon bomlás vár valamennyi társadalomra. Volt idő, amikor Leontyev hitte, hogy Keleten, Oroszországban lehetségesek még a virágzó bonyolultság kultúrái, de ez a reménye nem társult az orosz nép nagy missziójának hitével. Élete utolsó korszakában végképp nem hisz már Oroszország és az orosz nép jövőjében, az eljövendő orosz forradalmat és az Antikrisztus birodalmának eljövetelét jósolja. Erről még lesz szó. Mindenesetre az orosz nemzeti tudat történetében Leontyev egészen különleges helyet foglal el, kívülálló marad, van valami nem tipikusan orosz a gondolkodásában. Ám Oroszország és Európa problémája kulcsfontosságú számára. Retrográd romantikus, nem hisz abban, hogy megállítható volna a bomlásnak és a szépség pusztulásának a folyamata. Pesszimista. Sok mindent élesen érez és előre lát. Leontyev után már nem lehet visszatérni a széplelkű szlavofilizmushoz. Az általa kedvelt Herzenhez hasonlóan lázad a Nyugat nyárspolgári és polgári mentalitása ellen. Ez a lázadás lényének alapmotívuma, és tipikusan orosz motívum benne. Gyűlöli a polgári világot, a pusztulását akarja. A progresszió, a liberalizmus, a demokrácia, a szocializmus kizárólag azért oly gyűlöletes számára, mert mindez a nyárspolgári mentalitás birodalmához, szürke földi paradicsomhoz vezet.

Dosztojevszkij nemzeti tudata a legellentmondásosabb, és a Nyugathoz fűződő viszonya is tele van ellentmondásokkal. Egyfelől határozott egyetemesség jellemző rá, számára az orosz ember összember,[122] Oroszország rendeltetése egyetemes, Oroszország nem zárkózik magába, és nem éri be önmagával. Dosztojevszkij az orosz messianisztikus tudat legragyogóbb kifejezője. Az orosz nép istenhordozó nép, egyetemes fogékonyság jellemző rá. Másfelől Dosztojevszkijnél igazi xenofóbiát látunk, nem állhatja a zsidókat, a lengyeleket, a franciákat, és hajlik a nacionalizmusra. Tükröződik benne az orosz népben rejlő kettősség, ő is ellentéteket egyesít magában. Dosztojevszkij mondja Nyugat-Európáról a legbámulatosabb szavakat, egyetlen nyugatos sem beszélt hozzá hasonlóan, az ő szavaiban megmutatkozik az orosz egyetemesség. Verszilov, akinek szavaival megfogalmazódik

[122] Nevezetes Puskin-beszédében szól erről. In Dosztojevszkij: *A történelem utópikus értelmezése*. Sisák Gábor fordítása. Budapest, 1998, Gond–Osiris, 122–143. p.

Dosztojevszkij számos gondolata, így beszél: „ők (az európaiak) nem szabadok, mi pedig szabadok vagyunk. Én egyedül voltam akkor szabad egész Európában, az orosz bánatommal. [...] A francia nemcsak hazáját, hanem az egész emberiséget is szolgálhatja, pusztán azzal a feltétellel, hogy megmarad tipikus franciának; ugyanígy az angol és a német. Csak az orosznál áll megfordítva a dolog, már a mi időnkben is, tehát már jóval az általános összegezés és tanulságlevonás ideje előtt: csak az orosznak jutott osztályrészül az a képesség, hogy minél európaibb, annál oroszabbá válik. Ez a legjellemzőbb nemzeti vonásunk, ebben különbözünk a legjobban a világ minden nációjától. [...] Franciaországban francia vagyok, a németek közt német, az antik göröggel görög, s ezáltal vagyok a legoroszabb. Ezáltal vagyok igazi orosz, ezzel szolgálom Oroszországot, mert ezzel jelenítem meg vezéreszméjét. [...] Az orosznak Európa éppoly drága, mint Oroszország; drága és szeretett minden köve. Európa éppúgy a hazánk, mint Oroszország. Még inkább! Nálam jobban senki sem szeretheti Oroszországot, de sosem éreztem lelkifurdalást, amiért Velence, Róma, Párizs, történelmük, tudományuk, műkincseik drágábbak nekem még Oroszországnál is! Az orosz imádja ezeket az idegen, ódon köveket, a régi világ e csodáit, szent csodák szilánkjait; mi, oroszok jobban imádjuk ezeket, mint ők maguk, az európaiak! [...] Oroszország az egyetlen, amely nem magáért él, hanem az eszméért és [...] figyelemre méltó tény, hogy Oroszország immár közel egy évszázada igazán nem önmagáért él, hanem csupán Európáért".[123] Ivan Karamazov hasonló szellemben beszél: „Én Európába akarok utazni [...] tudom ugyan, hogy csak temetőbe megyek, de a legeslegdrágább temetőbe, úgy bizony! Drága halottak feküsznek ott, és a sírjukon minden kő elmúlt életük lobogásáról, a hőstettükbe, az igazságukba, a harcukba és a tudományukba vetett hitükről regél, olyan szenvedélyes hitről, hogy – előre tudom –, leborulok majd a földre, és sírva csókolgatom azokat a köveket, noha teljes szívemmel meg vagyok győződve, hogy mindez már régóta temető,

[123] Dosztojevszkij: *A kamasz*. Szőllősy Klára fordítása. Budapest, 1982, Európa Könyvkiadó, 584–586. p.

és semmiképp se több."[124] *Az író naplójá*ban ezt olvashatjuk: „Európa – de hiszen szörnyű és szent dolog ez, ez az Európa! Ó, hát tudják-e Önök, uraim, hogy milyen drága nekünk, szlavofil álmodozóknak, akik Önök szerint gyűlölik Európát – ez az Európa, ez a »szent csodák országa«? Tudják-e Önök, milyen drágák nekünk ezek a »csodák«, és mennyire szeretjük és tiszteljük, a testvéri szeretetnél is erősebb szeretettel szeretjük és tiszteljük az Európát benépesítő nagy törzseket és mindazt a nagyszerűt és csodálatosat, amit végbevittek? Tudják-e Önök, mennyi könnyet és milyen szívszorító érzést vált ki belőlünk e számunkra kedves és rokon ország eljövendő sorsa, mekkora aggodalommal töltenek el bennünket azok a felhők, amelyek egyre jobban és jobban elborítják felette a látóhatárt? Önök, orosz európai és nyugatos uraim, sohasem szerették annyira Európát, mint mi, szlavofil álmodozók, akik Önök szerint Európa örök ellenségei vagyunk!"[125] Dosztojevszkij itt megszorításokkal szlavofilnek nevezi magát. Úgy véli, miként az Európa és Oroszország témáján gondolkodók nagy része is, hogy Európában bomlási folyamat kezdődik, de Európa nagy múltú, és hatalmas értékekkel gazdagította az emberiség történetét. Maga Dosztojevszkij az orosz történelem péteri korszakának írója, inkább pétervári, mintsem moszkvai író, élesen érzékeli Péter városának, a legfantasztikusabb városnak a különös atmoszféráját. Pétervár Oroszország másik arculatát mutatja, mint Moszkva, de ugyanúgy Oroszországot jelenti. Dosztojevszkij tanúskodik leginkább arról, hogy meg kell haladni mind a szlavofil, mind a nyugatos irányzatot, de mindkét áramlat az orosz eszme részévé válik, ahogyan ez mindig történik az alkotó jellegű meghaladás (a hegeli *Aufhebung*) esetén.

Az orosz gondolkodók közül a legegyetemesebb Vlagyimir Szolovjov. Gondolkodásának vannak ugyan szlavofil forrásai, de fokozatosan eltávolodik a szlavofilektől, és az 1880-as években – az orosz nacionalizmus tobzódása idején – a szlavofil gondolkodás éles kritikusa lesz. Oroszország

[124] Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. Makai Imre fordítása. Budapest, 1975, Európa Könyvkiadó, 1. kötet, 300–301. p.

[125] Dosztojevszkij: Egy szlavofil vallomásai. In Dosztojevszkij: *A történelem utópikus értelmezése*... i. m. 99–100. p.

missziójá t az egyházak egyesítésében látja, azaz a keresztény egyetemesség igenlésében. Szolovjovról még lesz szó más téma kapcsán. Az orosz történetfilozófiai elmélkedések eredményeként kialakult annak tudata, hogy Oroszország különös utat jár. Oroszország a Nagy Kelet–Nyugat, egy hatalmas, teljes egész világ, és az orosz népben roppant erők rejlenek. Az orosz nép a jövő népe. Megoldja azokat a kérdéseket, amelyek megoldására a Nyugat már nem képes, sőt, a Nyugat fel sem teszi őket teljes mélységükben. Ám mindennek tudatát örökösen az orosz bűnök és az orosz sötétség pesszimista érzete kíséri, néha az a felismerés is, hogy Oroszország a szakadékba rohan. És mindig a vég, soha nem a középmezsgye problémája fogalmazódik meg. Az orosz tudat érintkezik az eszkatologikus tudattal. Milyen problémákat vet fel az orosz tudat?

3. FEJEZET

A személyiség és a világharmónia konfliktusa. A valósághoz való viszony. Hegel jelentősége az orosz gondolkodás történetében. Belinszkij lázadása. Dosztojevszkij előérzete. A teodicea problémája. Dosztojevszkij „odúlakója". Gogol és Belinszkij. Belinszkij individualista szocializmusa. Gogol vallási drámája. Belinszkij Gogolhoz írt levele. Az orosz költészet messianizmusa: Tyutcsev, Lermontov

1.

Hegel hallatlan pályát futott be Oroszországban.[126] Filozófiájának hatalmas jelentősége nem csökkent még az orosz kommunizmus idején sem. A szovjetek annak ellenére kiadják összes műveit, hogy számára a filozófia az Istenről szóló tanítást jelentette. Az oroszok az emberi gondolkodás tetőpontját látták Hegel filozófiájában, és nála keresték a választ minden egyetemes kérdésre. Hegel hatott az orosz filozófiai, vallási és társadalmi gondolkodásra, ugyanolyan fontos szerepet jászott itt, mint Platón a patrisztikában, Arisztotelész pedig a skolasztikában. Jurij Szamarin egy időben a hegeli filozófia sorsától tette függővé a pravoszláv egyház jövőjét, csak Homjakov győzte meg, hogy nem lehet efféle összefüggést megállapítani. Filozófiai kutatómunka egyáltalán nem irányult nálunk Hegelre, de filozófiájáért olyan hévvel lelkesedtek az oroszok, amilyen szenvedélyesen csak képesek voltak eszmékért rajongani. Schelling műveiben a természetfilozófia és a művészetfilozófia vonzotta őket, Hegel esetében viszont az élet értelmének kérdését próbálták megfejteni. Sztankevics például így kiáltott fel: „Nem akarok a világon élni, ha nem találom meg a boldogságot Hegel műveiben". Bakunyin vallásként fogta fel Hegel filozófiáját.

Az orosz idealista értelmiséget, minthogy aktív tevékenységet nem folytathatott, „a valósághoz fűződő viszony" kérdése gyötörte. A „valóságról"

[126] Lásd Csizsevszkij: *Hegel in Russland.* (Bergyajev jegyzete.)

szóló kérdés hallatlan – a nyugati emberek számára valószínűleg nem is igen érthető – jelentőségre tett szert. Rettenetes volt az orosz „valóság", amely körülvette a harmincas, negyvenes évek idealistáit: I. Miklós birodalma, jobbágyrendszer, rabság, tudatlanság. A mérsékelten konzervatív Nyikityenko[127] így írt *Naplójában*: „Szomorú látványt nyújt napjaink társadalma. Hiányoznak belőle a nagylelkű törekvések, az igazságszolgáltatás, az egyszerűség, a becsületes szokásvilág, egyszóval, semmi sem tanúskodik az erkölcsi erők egészséges, természetes és energikus fejlődéséről [...] A társadalom züllöttsége oly mértékű, hogy a becsület, az igazságosság vagy félkegyelműségnek számít, vagy a romantikus elragadtatottság jelének. [...] Műveltségünk merő álszentség [...] Mi végre gondoskodjunk a tudás megszerzéséről, ha életünk és társadalmunk harcban áll minden nagy eszmével és igazsággal, ha megpecsételik és bűntettként üldözik minden arra irányuló próbálkozásunkat, hogy megvalósítsuk az igazságosság, a jó, a közhaszon bármely eszméjét?" „Mindenütt erőszak és erőszak, mindenütt szorongattatás és korlátok – sehol sem nyílik tér a szegény orosz szellem számára. Mikor lesz ennek vége?" „Megértik-e, értékelik-e majd az eljövendő nemzedékek életünk minden borzalmát, tragikumát?" A *Napló* utolsó bejegyzésében ez áll: „Oroszország számára szörnyű kor az, amelyben élünk, és nem látunk semmilyen kiutat." Ezek a sorok a negyvenes évek „idealistáinak" korában, nagy tehetségek ragyogó korszakában íródtak. De a negyvenes évek kiváló emberei kicsiny csoportot alkottak, és sötétség vette őket körül. Emiatt jelentek meg végül a „felesleges emberek", az otthontalanul ide-oda vetődő Rugyin, valamint Oblomov.[128] Az erősebbek vagy kénytelenek voltak eszmeileg megbékélni a „valósággal", értelmet és igazolást találni benne, vagy pedig harcolniuk kellett vele.

Belinszkij, aki itt középponti figura, a maga harcias természetével nem fordíthat hátat a „valóságnak" a filozófiai és esztétikai szemlélődés kedvéért. Számára hallatlanul gyötrelmessé válik a kérdés. Bakunyin ismerteti meg

[127] Nyikityenko, Alekszandr Vasziljevics (1804 vagy 1805–1877) orosz irodalomtörténész, cenzor, akadémikus.

[128] Turgenyev és Goncsarov egy-egy regényének címadó főhősei.

vele Hegel filozófiáját, amelyből a „valósággal" való megbékélés igényét szűrik le. Hegel azt mondja: „minden, ami valóságos, az észszerű". Ez a gondolat Hegelnél az ellentettjét jelenti, ő ugyanis csak az észszerűt ismeri el valóságosnak. Azt, hogy mit ért Hegel a valóság észszerűségén, csakis pánlogizmusával összefüggésben lehet megérteni. Számára bármely empirikus valóság még nem a valóság. Belinszkij idején az oroszok kevéssé értették Hegelt, félreértették. Ám nem csupán értetlenségről és félreértésről van itt szó. Hegel mégiscsak azt állította határozottan, hogy az általános az egyedi felett, az egyetemes az individuális felett áll, a társadalom pedig a személy felett – a hegeli filozófia antiperszonalista. Jobb- és a baloldali hegelianizmus fejlődött ki belőle, Hegel filozófiájára támaszkodik mind a konzervatizmus, mind a forradalmi marxizmus. Hallatlan dinamizmus jellemző erre a filozófiára. Belinszkij viharos válságot él át, Hegel alapján megbékél a „valósággal", szakít a barátaival, Herzennel és másokkal, Pétervárra költözik. Ő, aki természete szerint forradalmár, aki állandóan tiltakozna és lázadna, egy rövid időre konzervatív lesz, a borogyinói csata évfordulójáról mindenkit felzaklató és megbotránkoztató cikket ír, követeli a „valósággal" való megbékélést. Teljes mértékben elfogadja Hegel filozófiáját. Így kiált fel: „A valóság szó számomra ugyanazt jelenti, mint Isten." „A társadalomnak mindig inkább igaza van, mint a magánszemélynek, és mindig magasabb rendű nála." *Az ész bajjal jár* című darabról írt – igazságtalan – cikkében jelenti ezt ki. Konzervatív és forradalmi következtetések egyaránt levonhatók mindebből. Belinszkij a konzervatív következtetést vonja le, és megírja a hatalom apológiáját. Hirtelen átjárja őt az a gondolat, hogy a jog az erő, az erő a jog, Belinszkij a hódítókat igazolja. Azt hirdeti, hogy az ész meghunyászkodik a történelmi erők előtt, különleges erkölcsiséget tart érvényesnek a hódítók, a nagy művészek stb. számára. A valóság gyönyörű, a szenvedés a tökéletes boldogság formája. Volt idő, amikor úgy hitte, a költészet az élet kvintesszenciája. Belinszkij hajlíthatatlan idealista, számára az eszme mindenek felett áll, még az élő ember felett is. A személynek meg kell hunyászkodnia az igazság, a valóság, a világtörténelemben ható egyetemes eszme előtt. Belinszkij élesen veti fel ezt a problémát, és szenvedélyesen átéli. Ám nem tarthat ki sokáig, szakít a szentpétervári „valósággal", és visszatér barátaihoz.

E szakítás után kezdődik lázadása, az élő ember nevében, a személy nevében elszántan lázad a történelem, a világban zajló folyamat, az egyetemes szellem ellen. Oroszországban a hegelianizmus két válságot él át: Homjakov személyében a vallás síkján, míg morális-politikai és társadalmi síkon Belinszkij személyében.

2.

A személy és a történelem konfliktusa, a személy és az egyetemes harmónia közötti összeütközés jellegzetesen orosz probléma, és az orosz gondolkodás rendkívül élesen és mélyen élte át. Az elsőbbség itt Belinszkij lázadását illeti, amelyet plasztikusan jelenít meg Botkinhoz írt nevezetes levele.[129] Belinszkij megvallja magáról, hogy rettenetes ember, ha misztikus abszurdum férkőzik az agyába. Számos orosz elmondhatná ezt magáról. Válsága után Belinszkij a maga új gondolatait Hegel elleni lázadásával fejezi ki – a személy nevében, az élő ember nevében lázad Hegel ellen. A panteizmustól elfordulva, az antropologizmus híve lesz, analóg módon azzal a folyamattal, amely nyugodtabban, filozófiai síkon zajlott le Feuerbachban. Belinszkij legfőbb ellensége az egyetemes eszme hatalma, az egyetemes szellem hatalma. Így ír: „Az ördögbe minden magasabb rendű törekvéssel és céllal. Különösen fontos okom van, hogy dühös legyek Hegelre, hiszen érzem, hogy hozzá voltam hű, amikor megbékéltem az orosz valósággal [...] *A szubjektum, az individuum, a személy sorsa fontosabb az egész világ sorsánál.* [...] Azt mondják nekem: fejleszd szellemed minden gazdagságát, hogy szabadon élvezetet lelhess a szellemben, sírj, hogy vigasztalódj, légy szomorú, hogy felvidulhass, törekedj tökéletességre, mássz fel a fejlődés legfelső fokára, és ha megbotlasz, hát ess le, az ördög vigye. [...] Alázatosan köszönöm, Jegor Fjodorovics (Hegel), meghajlok az ön filozófusi süvege előtt; de filozófusi filiszterségét megillető minden tisztelettel van szerencsém tudtára adnom

[129] Lásd P. Szakulin: *Szocializm Belinszkovo* [Belinszkij szocializmusa] című könyve, amely tartalmazza a Botkinnak írt levelet. (Bergyajev jegyzete.)

önnek, hogy ha sikerülne is a fejlődés legfelső fokára jutnom – még ott is azt kérném, hogy számoljon el nekem a véletlenek, a babona, az inkvizíció, II. Fülöp stb. valamennyi áldozatával, különben a legfelső fokról levetem maga a mélybe fejjel lefelé. Ingyen sem akarok boldogságot, ha nem leszek nyugodt minden egyes vér szerinti testvérem felől [...] Ez az én végső világnézetem, azt hiszem, és ezzel halok meg." „Számomra gondolkodni és érezni, megérteni és szenvedni egy és ugyanaz." „A szubjektum, az individuum, a személy sorsa fontosabb az egész világ sorsánál és a kínai császár egészségénél (vagyis a hegeli *Allgemeinheit*nél)".[130] Belinszkij gondolatai döbbenetesen hasonlítanak Ivan Karamazov gondolatmenetéhez, a gyermeki könnycsepp és a világharmónia kapcsán kifejtett dialektikához. Ugyanazt a problémát feszegeti: az egyedi, személyes, illetve az általános, egyetemes minőség közötti konfliktus problémáját, ugyanolyan gesztussal ő is visszaadja Istennek a világába szóló belépőjegyet. „A szubjektum az ő számára (Hegel számára) nem önmagáért való cél, hanem eszközül szolgál az általános minőség közvetlen kifejezése számára, de ez az általános a szubjektum szempontjából maga a Moloch."[131] Az orosz tudat további fejlődése számára hatalmas, alapvető jelentőségű, hogy Belinszkijnél a társadalmiság *(szocialnoszty)* kultuszához vezet a személynek a világtörténelem és a világharmónia elleni lázadása. A valóság nem észszerű, és az ember nevében gyökeresen meg kell változtatni. Az orosz szocializmus individualista eredetű. „Elfogott valamiféle vad, ádáz, fanatikus szeretet az emberi személy szabadsága és függetlensége iránt, az ilyen öröm csakis az igazságon és az erényen alapuló társadalomban lehetséges. [...] Megértettem a francia forradalmat, megértettem az ádáz gyűlöletet is mindaz iránt, ami el akart különülni az emberiség testvéri közösségétől."[132] „Most újabb szélsőségbe estem – és ez a szocializmus eszméje, amely számomra az új eszme lett, a legfőbb lét, a kérdések kérdése, a hit és a tudás alfája és ómegája. Minden tőle ered, érte van és feléje törekszik. [...] Egyre inkább a világmindenség

[130] Idézetek Belinszkij 1841. márc. 1-jén V. P. Botkinhoz írt leveléből.

[131] Uo.

[132] Idézet Belinszkij Botkinhoz írt, 1841. jún. 28-i leveléből.

polgára vagyok. Esztelen szeretetvágy emészti bensőmet mind erősebben, bánatom egyre súlyosabb és makacsabb. [...] Az emberi személy számomra olyan kérdés lett, amely miatt, attól félek, megbolondulok." „Marat módján kezdem szeretni az emberiséget: annak érdekében, hogy a legkisebb részét is boldoggá tehessem, azt hiszem, tűzzel-vassal kiirtanám a másik részét. [...] Társadalmiság, társadalmiság vagy halál"[133] – így kiált fel. Belinszkij sokkal inkább az orosz kommunizmus előhírnöke, mint Herzen és valamennyi narodnyik. Ő már a bolsevik morált hangoztatja.

A személy és az egyetemes harmónia közötti összeütközés témáját zseniálisan kiélezve jeleníti meg Dosztojevszkij, akit gyötört a *teodicea* problémája. Hogyan lehet összeegyeztetni Isten létezését és a gonoszon, a szenvedésen alapuló világteremtést? Egyet lehet-e érteni a világ teremtésével, ha ebben a világban ártatlanok szenvednek, ha akár egyetlen gyermek ártatlanul szenved? Ivan Karamazov Aljosával folytatott beszélgetésében fejti ki a gyermeki könnycseppről szóló zseniális dialektikáját. És dialektikája igencsak emlékeztet Belinszkij kérdésfelvetésére. Először a *Feljegyzések az egérlyukból* jeleníti meg nagy erővel, élesen ezt a problémát. Itt az őrületig felcsigázódik egy olyan személy érzékelésvilága, aki elutasítja, hogy pusztán orgonasíp, kis szegecs legyen a világ mechanizmusában, nem hajlandó arra, hogy rész legyen az egészben, hogy eszközként szolgálja a világharmónia kialakításának céljait. Dosztojevszkij itt zseniális gondolatokat fogalmaz meg arról, hogy az ember korántsem józan gondolkodású lény, aki a boldogságra törekedne, az ember irracionális lény, szüksége van a szenvedésre, sőt a szenvedés a tudat keletkezésének egyetlen oka. Az odúlakó nem fogadja el azt a világharmóniát, azt a kristálypalotát, amelyhez ő csak eszközül szolgálna. Így fogalmaz: „[Az ember] tulajdon, szabad akarata, a tulajdon szeszélye, ha az akár szörnyű is, a tulajdon fantáziája, ha néha az őrületig felhevül is – mindez együttvéve az a kifejlett, az a legelőnyösebb előny, amelyet nem lehet besorolni semmilyen rubrikába, és amely miatt minduntalan pokolba repül minden rendszer és

[133] Idézetek Belinszkij Botkinhoz írt, 1841. szept. 8-i leveléből.

elmélet."[134] Az odúlakó nem fogadja el a progresszió eredményeit, a kényszerű világharmóniát, a boldog hangyabolyt, amikor millió meg millió ember azon az áron lesz boldog, hogy lemond személyiségéről és szabadságáról. A legerőteljesebben *A Nagy Inkvizítor legendája* fejti ezt ki.[135] Az odúlakó indulatosan így szól: „Én például egy cseppet sem csodálkoznék azon, ha az általános bölcsesség jövendőbeli világában se szó, se beszéd, hirtelen felbukkanna egy korántsem nemes, hanem inkább nevetséges, maradi ábrázatú úriember, és kezét csípőre téve azt mondaná mindnyájunknak: nos, uraim, hát ne rúgjuk fel, ne törjük porrá ezt az egész bölcsességet csakis azért, hogy menjenek a pokolba ezek a logaritmusok, és hogy mi megint a magunk ostoba akarat szerint élhessünk?!"[136] Magában Dosztojevszkijben kettősség volt. Egyfelől nem békélhetett meg a szenvedésen, mégpedig az ártatlanok szenvedésén alapuló világgal. Másfelől viszont azt a világot sem fogadja el, amelyet az „eukleidészi ész" szeretne megalkotni, ahol nem volna ugyan szenvedés, de harc sem. A szabadság szenvedést szül. Dosztojevszkij nem akar szabadság nélküli világot, sőt szabadság nélküli paradicsomot sem akar, és leginkább a kényszerboldogságot ellenzi. A gyermeki könnycseppről kifejtett karamazovi dialektika Dosztojevszkij gondolatait fejezi ki. Dosztojevszkij számára ez a dialektika ugyanakkor ateista, az Istennel harcoló dialektika, amelyet ő meghalad a maga Krisztus-hitével. Ivan Karamazov kijelenti: „én ezt az Isten teremtette világot végeredményben mégse fogadom el; tudom ugyan, hogy létezik, de egyáltalán nem ismerem el."[137] A világ eljuthat a harmónia legfelső szintjére, az egyetemes megbékéléshez, de ez nem váltja meg az ártatlanok múltbéli szenvedéseit. „Utóvégre nem azért szenvedtem én, hogy saját magammal, a gaztetteimmel és

[134] Dosztojevszkij: Feljegyzések az egérlyukból. In Dosztojevszkij: *Elbeszélések és kisregények*. Makai Imre fordítása. Budapest, 1973, Magyar Helikon, 1. kötet, 691. p.
[135] Lásd *Dosztojevszkij világszemlélete* című könyvem. (Bergyajev jegyzete.) [Magyar nyelven az Európa Könyvkiadó adta ki 1993-ban Baán István fordításában.]
[136] Dosztojevszkij: Feljegyzések az egérlyukból… i. m. 691. p.
[137] Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. Makai Imre fordítása. Budapest, 1975, Európa Könyvkiadó, 1. kötet, 307. p.

a szenvedéseimmel termékenyítsem meg valakinek a számára az eljövendő harmónia talaját."[138] „Teljesen lemondok arról a legfelsőbb harmóniáról. Nem éri az meg egyetlen csepp könnyét sem akár annak az egy megkínzott gyermeknek."[139] Ivan Karamazov visszaadja Istennek a világharmóniába szóló belépőjegyét. A szenvedés problémája Dosztojevszkij alkotásainak középpontjában áll, e tekintetben Dosztojevszkij nagyon orosz író. Az oroszok a nyugati embereknél jobban tűrik a szenvedést, miközben hallatlanul érzékenyen reagálnak rá, több bennük az együttérzés. Az orosz ateizmus morális okokból keletkezett, a *teodicea* problémájának megoldhatatlansága hívta életre. Sajátos markionizmus jellemző az oroszokra. Ennek a világnak a teremtője nem lehet jó, mert a világ tele van szenvedéssel, az ártatlanok szenvedésével. Dosztojevszkij számára a világ alapját jelentő szabadság oldja meg ezt a kérdést, valamint Krisztus, tehát az, hogy Isten vállalja magára a világ szenvedéseit.

Belinszkijnél – az ő erősen e világi alkatával – ugyanez a probléma individualista szocializmushoz vezet. Belinszkij a maga szociális utópiáját, a maga új hitét így fejezi ki: „Eljön az idő, forrón hiszek benne, hogy eljön az idő, amikor senkit sem égetnek el, senkinek sem veszik a fejét, amikor a bűnöző mint irgalomért és üdvözülésért esdekel majd a végért, és nem végzik ki, de élete csupa halálos gyötrelem marad, mint amilyen most a halál. Ekkor nem lesznek értelmetlen formák és szertartások, az érzéseket nem kötik szerződésekhez és feltételekhez, nem lesz kötelesség és kötelezettség, s az akarat nem az akaratnak enged majd, hanem csakis a szeretetnek; nem lesznek férjek és feleségek, csakis szeretetteljes férfiak és nők, és amikor a szeretett nő odamegy a férfihoz, és azt mondja »mást szeretek«, akkor a férfi így felel: »nem lehetek nélküled boldog, egész életemben szenvedni fogok, de menj ahhoz, akit szeretsz« – és nem fogadja el a nő áldozatát, ha az nagylelkűségből vele akarna maradni, hanem Istenhez hasonlóan azt mondja neki: szeretetet akarok, nem áldozatot. […] És ekkor nem lesznek se gazdagok, se szegények, sem uralkodók, sem alattvalók, hanem testvérek

[138] Uo. 319. p.
[139] Uo. 320. p.

lesznek, emberek lesznek, és Pál apostol igéje szerint Krisztus a maga hatalmát átadja az Atyának, és az Ész–Atya újra trónra lép, de már egy új égben és egy új föld felett."[140] A személy értékét a legtöbbre becsülő Herzennél is az individualista szocializmust láthatjuk, s a hetvenes években Nyikolaj Mihajlovszkijnál és Pjotr Lavrovnál szintén. Az orosz gondolkodás kétségbe vonta a világtörténelem és a civilizáció jogosságát. Az orosz forradalmár progresszisták kételkedtek a progresszió jogosságában, kétségbe vonták, hogy a progresszió majdani eredményei jóvátehetnék a múltbéli szenvedéseket és igazságtalanságokat. Egyedül Dosztojevszkij értette, hogy csakis a kereszténység oldotta meg ezt a problémát. Belinszkij nem vette észre, hogy miután fellázadt az általános-egyetemes minőség hegeli uralma ellen, megint csak alárendeli az emberi személyt az általános-egyetemesnek, azaz a társadalmiságnak, e nem kevésbé kegyetlen úrnak. A perszonalizmus és a kommunitárius jelleg egyaránt jellemző az oroszokra, Dosztojevszkijben ötvöződik a kettő. Amikor lázad a forradalmárok ellen, gyakran igencsak igazságtalanul, akkor a személy és a szabadság nevében lázad. Felidézi Belinszkij alakját, aki „egész mivoltával hitte [...], hogy a szocializmus nemcsak hogy nem semmisíti meg az egyéni szabadságot, hanem épp ellenkezőleg – újjáteremti, mindeddig példátlan mértékben".[141] Maga Dosztojevszkij nem hitt ebben. Témája, mely életre hív minden ellentmondást, azért zseniális, mert Dosztojevszkijnél szinte a világrendből kihullott lényként jelenik meg az ember. Éppen ez jelenti az egérlyuk-életnek, azaz – a tudomány nyelvén – a tudatalatti szférájának a felfedezését.

[140] Lásd I. Lerner: *Belinszkij.* (Bergyajev jegyzete.) [Belinszkij 1841. szept. 8-án Botkinhoz írt leveléből származik az idézet.]

[141] Dosztojevszkij: Az író naplója. Régi emberek. In Dosztojevszkij: *Tanulmányok, levelek, vallomások.* Grigássy Éva fordítása. Budapest, 1972. Magyar Helikon, 12. p.

3.

A negyvenes években kezdték pályájukat azok, akik az elkövetkező korszak nagy orosz írói lettek. Dosztojevszkijről és Lev Tolsztojról később lesz szó. Gogol művészete azonban Belinszkij idején és a negyvenes évek nemzedékének korszakában jött létre. Gogol nem csupán az irodalomtörténet része, hanem az orosz vallási és vallási-társadalmi útkeresések történetében is szerepet játszik. A nagy orosz irodalmat vallási kérdések gyötörték, a kultúrateremtés témájánál fontosabbak voltak számára az olyan kérdések, mint az élet értelme, az embernek, a népnek, az egész emberiségnek a rossztól és a szenvedéstől való megmentése. Az orosz írók nem maradhattak az irodalom keretei között, túlléptek annak határain, az élet átlényegítésére törekedtek. És felmerült bennük a kétely, hogy jogos-e a kultúra, jogosan alkotnak-e ők maguk. A 19. századi orosz irodalom a tanító szerepében lépett fel, az írók az élet tanítói akartak lenni, az élet jobbítására szólítottak. Gogol az egyik legtalányosabb orosz író.[142] Gyötrelmes vallási drámát élt át, és végül máig rejtélyes körülmények között elégette a *Holt lelkek* második részét. A művészetében való kételkedés drámáját olyasformán élte át, ahogyan Nyugaton Botticelli, miután Savonarola híve lett, valamint a janzenista Racine. Mint sokan az oroszok közül, Gogol is a földön kereste Isten Országát, de ez a törekvése torz formát öltött. Gogol a legnagyobb és legtökéletesebb orosz művészek egyike. Nem realista, és nem szatirikus, mint ahogyan korábban gondolták. Fantaszta, aki nem valóságos embereket ábrázolt, hanem elementáris gonosz szellemeket, mindenekelőtt az Oroszországot hatalmába kerítő hazugság szellemét. Sőt, gyönge realitásérzéke azt sem engedte, hogy megkülönböztesse az igazat attól, amit kigondolt. Gogol tragédiája, hogy soha nem pillanthatta meg, és nem ábrázolhatta az emberi képmást, az emberben lakozó Isteni képet, és ez nagy gyötrelmeket okozott neki. Erősen érzékelte viszont a démoni és mágikus erőket. Az orosz írók közül Gogol a leginkább romantikus, Hoffmannhoz áll közel. Lélekábrázolást,

[142] Lásd K. Mocsulszkij *Duhovnij puty Gogolja* [Gogol szellemi útja] című könyvét. (Bergyajev jegyzete.)

élő lelkeket ne is keressünk műveiben. Róla mondták, hogy a világot *sub specie mortis* látja. Bevallotta, hogy nem érez szeretetet az emberek iránt. Gogol olyan keresztény, aki kereszténységét szenvedélyesen és tragikusan éli meg. Ám az ő hitvallása a félelem és a bosszú vallása. Szellemi alkatába nem orosz vonás vegyül. Döbbenetes, hogy a keresztény Gogol az orosz írók közül a legkevésbé emberi, a legemberibb irodalomban a legkevésbé emberi író.[143] Turgenyev és Csehov – nem keresztényekként – emberibbek, mint a keresztény Gogol. A bűn érzékelése sanyargatja őt, csaknem a középkor képviselője, aki elsősorban az üdvözülésre vágyik. Romantikus lévén, kezdetben úgy hiszi, hogy a művészet segítségével az élet átváltoztatható. Ezt a hitét elveszíti, és a *Revizor* kapcsán csalódását fejezi ki. Aszketikus tudat erősödik benne, és hatalmába keríti az alkotás jogosságában való aszketikus kételkedés. Élesen érzékeli a gonoszt, és ez az érzéke korántsem a társadalmi gonoszt, az orosz politikai rezsimet érinti kizárólag, hanem mélyebbre hatol. Hajlamos a nyilvános bűnbánatra, néha kiszakad belőle a vallomás, hogy nincs hite. Vallási-erkölcsi szolgálatot akar teljesíteni, és annak rendelné alá a művészetét. Kiadja a *Válogatás barátaimmal folytatott levelezésemből* című könyvét,[144] és viharos felháborodást kelt vele a baloldali táborban. A felszabadító mozgalom árulójának nyilvánítják.

Félreérthetik őt amiatt, hogy a személyes erkölcsi tökéletesedést hirdette, amely nélkül nem tartotta lehetségesnek a társadalmi élet javulását. Ez az önmagában helyes eszméje nem válthatott volna ki felháborodott elutasítást, ám valójában számos oroszhoz hasonlóan Gogol társadalmi kereszténységet hirdetett. És ez a társadalmi kereszténység rettenetes volt. Gogol a vallási-erkölcsi tanító szerepét igyekezett betölteni, és a maga teokratikus utópiáját ajánlotta, amolyan patriarchális idillt. Erényes főkormányzók és kormányzónék segítségével akarta átalakítani Oroszországot. Teljes mértékben megmaradna az autoritárius rend, fennmaradna a jobbágyrend.

[143] Rozanov éppen Gogol embertelensége miatt ki nem állhatta őt, és élesen írt róla. (Bergyajev jegyzete.)

[144] Gogol: *Válogatás barátaimmal folytatott levelezésemből*. Gasparics Gyula és Kovács Erzsébet fordítása. Budapest, 1996, Európa Könyvkiadó.

Ám az erényesek állnának a hierarchia tetején, az alján pedig az alázatosak és engedelmesek. Gogol utópiája alantas és szolgai. Hiányzik belőle a szabadság szelleme, nem szólítja szenvedélyesen felfelé az embert. Mindent áthat az elviselhetetlen nyárspolgári moralizmus. Belinszkij nem értette meg Gogol vallási problémáját, nem léphetett túl saját tudatának korlátain. Ám nem ok nélkül fogta el olyan bősz felháborodás, amilyenre csak képes volt. Megírja híres levelét Gogolnak, akit mint írót mélyen tisztel, a nagy orosz író azonban egyszer csak megtagadta mindazt, ami Belinszkij számára drága és szent. „Korbács prédikátora, tudatlanság apostola, obskurantizmus és lelki sötétség bajnoka, tatár erkölcsök dicsőítője: – mit művel Ön?"[145] A levélből kiderül, milyen viszony fűzi Belinszkijt a kereszténységhez, illetve Krisztushoz. „Hogy Ön egy ilyen tant az óhitű egyházzal támaszt alá, azt még megértem: ez az egyház mindig a kancsuka nyelve, a zsarnokság kiszolgálója volt; de miért keverte Ön Krisztust is bele? [...] Krisztus hirdette elsőül az embernek a szabadság, egyenlőség és testvériség tanát és vértanúsággal pecsételte meg tanítása igazságát." „Ha Ön valóban az igazi Krisztus tanát hirdetné és nem az ördögét, akkor mást írt volna új könyvében, akkor Ön azt mondta volna a földesúrnak, hogy a parasztot, aki testvére Krisztusban (a testvér nem lehet rabja a testvérnek), szabadítsa föl, vagy legalább is úgy használja munkára, hogy abból a parasztnak is minél több haszna legyen, beismerve lelkiismerete mélyén, hogy hazug helyzetben van vele szemben."[146] Gogolt lesújtja a *Válogatás barátaimmal folytatott levelezésemből* című könyvének fogadtatása. Ő az orosz irodalom és az orosz bölcselet egyik legtragikusabb alakja. Lev Tolsztoj is a személyes erkölcsi öntökéletesítés hirdetője lesz, de nem konstruál szolgai tant a társadalomról, ellenkezőleg, minduntalan leleplezi a társadalom hazugságát. Mindennek ellenére Gogol – bár könyve visszataszító – mégiscsak olyan eszmét hirdet, amely szerint Oroszország missziója, hogy testvériséget hozzon el az embereknek. Már az, hogy Gogol a földön keresi Isten Országát,

[145] *Levél Gogolhoz*. In Belinszkij: *Válogatott pedagógiai művei*. Pataki Szilveszter, Kálmán László és mások ford. Akadémiai Kiadó, 1953, Budapest, 115. p.
[146] Uo.

tipikusan orosz törekvés. Gogollal kezdődően az orosz irodalom vallási-erkölcsi természetű, messianisztikus. Ebben Gogolnak – szépírói jelentősége mellett – fontos szerepe van. Az orosz művészek arra vágynak majd, hogy műalkotások megteremtése helyett inkább a tökéletes élet megteremtésén dolgozzanak. Vallási-metafizikai és vallási-társadalmi problematika gyötör minden jelentős orosz művészt.

Az egyik legmélyebb orosz költő, Fjodor Tyutcsev metafizikai-kozmikus témához fordul verseiben, és előre látja a világforradalmat. A kozmosz külső leple alatt zúgó, remegő káoszt érzékel.[147] Tyutcsev a természet éjszakai lelkének költője:

„a szakadék megint kitárul,
áthidalhatatlan ködét
mutatva s szörnyeit – ezért
borzadunk úgy az éjszakától."[148]

Ez a világ „aranyszőnyeg, amely a mély szakadékot födte."[149] „És úszunk, körülöttünk mindenfelől lángoló szakadék."[150] Legkiválóbb verse, a *Miért sírsz úgy, éjszakai szél?* a következő sorokkal zárul: „ne ébreszd fel az alvó vihart: a Káosz zúg s remeg alatta!"[151]

A történelem külsődleges leplei mögött ugyanezt a káoszt érzi Tyutcsev, és előre látja a katasztrófákat. Nem kedveli a forradalmat, és nem akarja, hogy kitörjön, de elkerülhetetlennek tartja. Az orosz irodalom sajátja a prófétaság, amely más irodalmakban nem nyilvánul meg ekkora erővel. Tyutcsev érzi, hogy eljönnek a történelem „végzetes percei". Egy egészen más

[147] Utalás Tyutcsev *O csom vojes, vetr nocsnoj?* [Miért sírsz úgy, éjszakai szél?] kezdetű versének utolsó sorára.

[148] Tyutcsev: *Nappal és éjszaka*. Szabó Lőrinc fordítása.

[149] Tyutcsev *Az éj* című versének egy sora Szabó Lőrinc fordításában.

[150] A *Kak okeán objemlet sar zemnoj…* [Ahogyan az óceán öleli körül a földgolyót…] kezdetű vers utolsó sorai nyersfordításban.

[151] Tyutcsev: *Miért sírsz úgy, éjszakai szél?* Szabó Lőrinc fordítása.

alkalomból írt versében lenyűgöző sorokat olvashatunk: „Boldog, ki végzetes percekben járt itt e világon: Az égiek hívták őt lakomájukra beszélgetőtársul."[152] Ilyen „boldog beszélgetőtársak" vagyunk jelenleg, de Tyutcsev ezt már száz évvel ezelőtt látta. Megjósolta Oroszország eljövendő katasztrófáit: „Sokáig burkolózol-e ködbe, Orosz csillag, vagy végleg az optikai csalódás díszébe öltözöl? Vajon az éjben mohón feléd törekvő tekintetekre válaszul, sugaraid üres és hamis meteorként porladnak szét? Egyre sűrűbb a sötét, egyre mélyül a bánat, mind végzetesebb a baj".[153]

Tyutcsev jól megalapozott teokratikus tant dolgozott ki, amelynek grandiózussága Vlagyimir Szolovjov teokratikus tanítását idézi. Számos orosz költő érezte, hogy az ország a katasztrófák felé halad. Már Lermontov is így vélte, pedig Oroszország jövőjében szinte a szlavofilekhez hasonló hittel reménykedett. Félelmet sugalló versében viszont így ír:

„Fekete év jön, rémségek kora,
a porba hull a cári korona,
feledi a tömeg bálványait,
és halállal és vérrel töltözik.
Az ártatlan nőt és a kisdedet
a letiport törvény nem óvja meg.
Bűzlő hullákból dögvész kel, komor
falvakon át sötéten kóborol,
a szomorú viskókba bekiált,
ínség szaggatja a szegény hazát.
Tűzfény vereslik hánykódó habon,
s egy óriás jön azon a napon,
s te megismered őt, s tudod, miért
tart a kezében villogó acélt."[154]

[152] Tyutcsev *Ciceron* [Ciceró] című, 1830-ban írt versének sorai nyersfordításban.
[153] A *Ti dolgo li bugyes za tumanom* [Sokáig burkolózol-e ködbe] kezdetű, 1866-ban írt vers sorai nyersfordításban.
[154] Lermontov *Jóslat* című versének sorai. Lator László fordítása.

Lermontov is átélte az orosz alkotók drámáját, a kételyt, hogy vallási szempontból jogos-e az alkotás.

„Irtsd ki bennem iszonyú szomját,
maró szomját a dalnak – add,
hogy megtaláljam újra Hozzád
vezérlő Keskeny Utadat!"[155]

Ezekből a szavakból már az a vallási dráma rajzolódik ki, amelyet Gogol élt át. Lermontov nem reneszánsz típusú ember, mint amilyen Puskin – és talán egyedül Puskin – volt, sőt még ő sem teljes mértékben. Az orosz irodalom a romantika, azaz egy nyugat-európai jelenség hatását élte át, ám valójában nem volt nálunk sem romantika, sem klasszicizmus. A vallásos realizmus vált nálunk egyre jelentősebbé.

[155] Lermontov *Ima* című versének sorai. Lator László fordítása.

4. FEJEZET

A humanizmus problémája. Humanizmus és humanitáriusság. Dosztojevszkij, valamint a humanizmus dialektikája. Emberistenség és Istenemberség. Vlagyimir Szolovjov keresztény humanizmusa. Buharev. Tolsztoj. Rozanov. Leontyev. Az ateista humanizmus átalakulása antihumanizmussá. Keresztény humanizmus

1.

Amikor – a 19. században – megszületett Oroszországban a filozófiai gondolkodás, elsősorban vallási, morális és társadalmi jelleget öltött. Ez azt jelenti, hogy figyelmének középpontjában az ember állt, az emberi sors alakulása a társadalomban és a történelemben. Oroszország nem tapasztalta meg a nyugat-európai értelemben vett humanizmust, történetéből hiányzott a reneszánsz. Ám talán különös erővel élték itt át a humanizmus válságát, és tárták fel belső dialektikáját. A humanizmus szót helytelenül használták, és a magukat *par excellence* humanistának tartó franciák meg is lepődhetnek e szóhasználaton. Az oroszok mindig összekeverték a humanizmust a humanitáriussággal, és inkább a 19. századi emberiségvalláshoz kötötték, mintsem az antik korhoz, a felidézett görög-római kultúrához, inkább Feuerbachhal hozták összefüggésbe, mintsem Erasmusszal. A humanizmus szó azonban mégiscsak az emberrel kapcsolatos, és jelzi, hogy különös szerepet tulajdonítanak az embernek. Eredetileg az európai humanizmus korántsem jelentette az ember önmagával beérő mivoltának helyeslését és az emberiség istenítését – az európai humanizmus nemcsak a görög-római kultúra, hanem a kereszténység forrásaiból is merített. Már említettem, hogy Oroszország egyáltalán nem ismerte a reneszánsz alkotóerő túlcsorduló bőségének örömét, a keresztény humanizmus érthetőbb volt az oroszok számára. Jellemzően éppen az orosz tudat vonta kétségbe vallási, morális és társadalmi szempontból a kultúrateremtés jogosságát – kételye egyaránt volt aszketikus és eszkatologikus. Spengler igen éles szavakkal és találóan

jellemezte Oroszországot, mondván, hogy *az antikvitás elleni apokaliptikus lázadást* képviseli.[156] Ezek a szavak meghatározzák az Oroszország és Nyugat-Európa között húzódó mély különbséget. Ám ha a nyugat-európai reneszánsz értelmében vett humanizmus nem is lett jellemző Oroszországra, annál inkább az lett az emberség, vagyis az, amit néha konvencionálisan humanitáriusságnak neveznek, és az orosz bölcseletben fokozatosan feltárul az emberi önigenlés dialektikája. Minthogy az orosz nép poláris ellentéteket egyesít, így emberségéhez járulhattak kegyetlen vonások is. Az emberség mégis az egyik tipikusan orosz vonás marad, hozzátartozik az orosz eszméhez, amikor az a legmagasabb szinten nyilvánul meg. A felső művelt rétegekben és a nép körében a legkülönb oroszok nem viselik el a halálbüntetést és a kegyetlen büntetéseket, szánják a bűnöst. Hiányzik belőlük a hideg igazságosság nyugati kultusza. Az embert a tulajdonelv fölé helyezik, és ez határozza meg az orosz társadalmi morált. Az elbukottak, a megalázottak és megszomorítottak iránt érzett szánalom, a részvét tipikusan orosz vonások. Ragyiscsev, az orosz értelmiség atyja, hallatlanul együtt érző. Az oroszok morális értékítéleteit jelentős mértékben a jobbágyrend elleni tiltakozásuk határozza meg, és ez tükröződik az orosz irodalomban. Belinszkij nem akar boldogságot önmaga – azaz a tömegből egyvalaki – számára, ha embertársai szenvednek. Nyikolaj Mihajlovszkij nem óhajt magának jogokat, ha a parasztok jogfosztottak. Az egész orosz narodnyik mozgalom létrejöttének oka a szánalom és az együttérzés. A hetvenes évek bűnbánó nemesei lemondanak előjogaikról, és a nép közé mennek, hogy szolgálják és egybeolvadjanak vele. Az orosz zsenit, a gazdag arisztokrata Lev Tolsztojt egész életében gyötri privilegizált helyzete, bűntudata van, mindenről lemondana, egyszerűsödne, muzsikká szeretne válni. A másik orosz zseni, Dosztojevszkij a szenvedés és az együttérzés megszállottja, innen ered művészetének alaptémája Az orosz ateizmust az együttérzés szüli, az, hogy nem viselhetik el a világban lakozó gonoszt, a történelemben, a civilizációban

[156] Lásd Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. 2. kötet (Bergyajev jegyzete.) [Lásd Spengler: *A Nyugat alkonya*. Juhász Anikó és Csejtei Dezső fordítása. Budapest, 1995, Európa Könyvkiadó, 2. kötet, 268. p.]

ható gonoszságot. 19. századi tudattal átélt, sajátos markionizmus ez. Az igazságosság és a szeretet nevében megtagadják Istent, ennek a világnak a Teremtőjét. Ebben a világban a hatalom gonosz, a világ irányítása silány. Másmilyen irányításra van szüksége a világnak, az embernek, olyanra, amely mellett nem lesznek elviselhetetlen szenvedések, az ember az embernek nem a farkasa lesz, hanem a testvére. Ilyen az orosz vallásosság elsődleges érzelmi alapja, ezen a talajon alakul ki az orosz társadalmi problematika. Mindeközben az orosz élet az éles dualizmus jegyében zajlik immár. Az ember embertelensége, kegyetlensége, igazságtalansága, rabsága tárgyiasul az orosz államban, a birodalomban, és az orosz néptől elidegenedve, külső erővé válik. Az önkényuralom országában anarchikus eszményt hirdetnek, a jobbágyrendszer országában szocialista ideál mellett állnak ki. Az emberi szenvedésektől sebzetten, szánalomból, emberségtől átfűtötten, elutasítják a birodalmat, nem akarnak hatalmat, nagyságot, erőt. A Harmadik Róma ne legyen hatalmas erejű állam. De láthatjuk majd, hogy az orosz emberség milyen dialektikus folyamat révén torkollik embertelenségbe.

A 19. században minden orosz társadalmi törekvés az emberségen alapul. Ám e törekvések ahhoz a kommunista forradalomhoz vezetnek, amely nem hajlandó az emberséget a maga érzelmi alapjának tekinteni. Dosztojevszkij tárja fel a humanizmus (jelképesen használom ezt a kettős értelmű terminust) metafizikai dialektikáját. A humanizmusnak nem csupán az orosz, hanem az egyetemes krízisét jelzi Dosztojevszkij, mint ahogyan ezt jelzi Nietzsche is. Dosztojevszkij megtagadja a negyvenes évek idealista humanizmusát, Schillert, a „szép és fenséges" kultuszát, az emberi természetről alkotott optimista elképzeléseket, és „a valóságos élet realizmusához" fordul, de nem a felszínes, hanem a mélyre hatoló realizmushoz, amely feltárja az emberi természet titkos mélyét, megmutatja annak minden ellentmondását. Dosztojevszkij kettősen viszonyul a humanizmushoz (humanitáriussághoz). Egyfelől mély emberség hatja őt át, együttérzése végtelen, és megérti az Isten elleni lázadást, ha e lázadás alapja a világ szenvedésének elviselhetetlensége. A legelbukottabb lényben is felfedi az emberi képmást, azaz Isten képét. A legutolsó ember jelentősége is abszolút érvényű. Másfelől azonban leleplezi a humanista önigenlés útjait, megmutatja – és emberistenségnek

nevezi – annak legvégső következményeit. A humanizmus dialektikája az olyan – immár szabad – ember sorsaként tárul fel, aki kihullott az addig öröknek hitt világrendből. Dosztojevszkij rendkívül magasztos eszmét ápol az emberről, közbenjár az emberért, az ember személyéért, Isten előtt síkra száll érte. Antropológiája új szó a kereszténységben. Dosztojevszkijnél szenvedélyesebben és szélsőségesebben nem védelmezték az emberi szabadságot az emberi gondolkodás történetében. Ám ő tárta fel az ember önigenlésének, az isten nélküli, üres szabadságnak a végzetes következményeit is. Dosztojevszkijnél az együttérzés és az emberség embertelenséggé és kegyetlenséggé válik, amikor az ember eljut az emberistenséghez, az önistenítéshez. Nem véletlenül nevezték őt „kegyetlen tehetségnek".[157] Konsztantyin Leontyev keresztény, helyesebben álkeresztény antihumanizmusához képest Dosztojevszkij mégis keresztény humanistának mondható. De ő az, aki meghirdeti a humanizmus birodalmának a végét. Az európai humanizmus a középmezsgye birodalma volt, rejtve maradt benne a végső, a végezet, az európai humanizmus nem ismerte az eszkatológia problémáját, és azt nem élte át gyötrelmesen. A középmezsgye e birodalma – mely kiváltképp a kultúra birodalma volt – örök időkre akarta magát megszilárdítani. Nyugaton a humanizmus birodalmának végét Nietzsche feltűnése jelzi, aki olvasott egy s mást Dosztojevszkijtől, és hatott is rá az orosz író. Nietzsche jelensége rendkívül fontos az emberi sors számára. Nietzsche át akarta élni az isteniséget akkor, amikor nincs Isten, Istent megölték, eksztázisra vágyott, amikor a világ alantas, s a magasba akart emelkedni akkor, amikor a világ lapos, és nincsenek kimagasló csúcsok. Nietzsche a saját, végső soron vallási témáját az emberfeletti ember eszméjében fejezte ki, az emberfeletti emberrel véget ér az emberi létezés. Az ember csupán átmenet volt, csupán megtermékenyítette a talajt az emberfeletti ember megjelenéséhez. Nietzsche filozófiája már szakít a keresztény és humanista morállal. A humanizmus antihumanizmussá válik. Dosztojevszkij nagyobb vallási mélységgel jeleníti meg ezt a problémát. Kirillov, a magasztos szellemű,

[157] Nyikolaj Mihajlovszkij 1882-ben megjelent Dosztojevszkij-tanulmányának címe *Zsesztokij talant* [Kegyetlen tehetség].

tiszta és befelé koncentráló Dosztojevszkij-hős az istentől megfosztott, önmagát igenlő ember útjának végső eredményeit fejezi ki: „Majd lesz új ember, boldog és büszke." Így beszél, mintegy lázálmában, Kirillov. „Aki legyőzi a fájdalmat meg a rettegést, az maga isten lesz. Isten a halálfélelem miatti fájdalom. Aki legyőzi a fájdalmat meg a rettegést, az maga lesz isten. Akkor új élet, akkor új ember, minden új lesz." „Isten lesz az ember, és megváltozik fizikailag. A világ is megváltozik, a dolgok is megváltoznak, a gondolatok, az érzések is mind."[158] Annak, aki „betetőzi a világot [...] emberisten lesz a neve." „Istenember?" – kérdezi Sztavrogin. „Emberisten, ebben van a különbség" – feleli Kirillov.[159] Az emberistenség útja Dosztojevszkij szerint Sigaljov és a Nagy Inkvizítor rendszeréhez vezet, vagyis az ember – Isten képe és hasonlatossága – tagadásához, ez az út a szabadság tagadásába torkollik. Csakis az Istenemberség és az Istenember útja vezet az ember, az emberi személy és a szabadság igenléséhez. Így fest Dosztojevszkij egzisztencialista dialektikája. Az Istentől és az Istenemberségtől elszakított emberség embertelenséggé torzul. Dosztojevszkij ilyen torzulást lát az ateista forradalmár Nyecsajevnél, aki radikálisan szakít a humanista morállal, a humanitarizmussal, és kegyetlenséget követel. Emellett meg kell jegyeznünk, hogy Nyecsajev – akit megtévesztően ábrázol az *Ördögök* szerzője – valójában a forradalmi eszme igazi aszkétája és odaadó harcosa, s *A forradalmár katekizmus*ában mintegy útmutatásokat ad a forradalmár szellemi életéhez, követelve tőle, hogy mondjon le a világról. Dosztojevszkij kérdésfelvetése azonban nagyon mély. Az „Istenemberség" terminus, amellyel nálunk visszaéltek a 20. században, félreértést szülhet, és nehezen fordítható le más nyelvekre. Hiszen keresztény eszme az, hogy az embernek el kell jutnia a megistenüléshez, de nem az önigenlés és az önelégültség útján. A humanizmust meg kell haladni *(Aufhebung)*, de nem szabad megsemmisíteni, a humanizmus igazságot és olykor – a történeti kereszténység igaztalanságához képest – nagy igazságot tartalmazott, benne rejlett az elál-

[158] Dosztojevszkij: *Ördögök*. Makai Imre fordítása. Budapest, 1972, Magyar Helikon, 126. p.
[159] Uo. 260. p.

latiasodás ellen ható nagyszerű igazság.[160] Ám feltárul a humanizmusnak mint a középmezsgye birodalmának az eszkatológiája, és leginkább az orosz gondolkodás tárja fel. Nem lehet megállapodni ennél a birodalomnál, a kultúra középmezsgye-birodalmánál, ahogyan a Nyugat humanistái szeretnék, az felbomlóban van, és kiütköznek a legvégső állapotok.

Vlagyimir Szolovjovot keresztény humanistának nevezhetjük. Ám egészen különös az ő humanizmusa. A jobboldali keresztény táborral vitázva szívesen hangoztatta, hogy a történelem humanista folyamata keresztény folyamat – még ha ennek nem is ébredtek tudatára –, sőt, hogy a nem hívő humanisták nagyobb mértékben valósítják meg a kereszténységet, mint azok a hívő keresztények, akik semmit sem tettek az emberi társadalom jobbításáért. Az újabb kor nem hívő humanistái emberibb és szabadabb társadalmat próbáltak teremteni, és éppen a hívő keresztények akadályozták őket ebben azáltal, hogy védelmezték, óvták az erőszakon és rabságon alapuló társadalmat. Vlagyimir Szolovjov különösképpen *A középkori világnézet hanyatlásáról* című cikkében fogalmazta ezt meg, s váltotta vele ki Konsztantyin Leontyev viharos felháborodását.[161] Szolovjov ekkor már csalódott saját teokratikus utópiájában. A kereszténység legfőbb eszméjének az Istenemberség eszméjét tartotta, erről még lesz szó az orosz vallásfilozófia kapcsán, amelyben kulcsfontosságú ez a gondolat. A humanizmus (vagy humanitarizmus) az Istenemberség vallásának alkotórésze. Jézus Krisztus személyében végbement az isteni és az emberi természet egyesülése, és megjelent az Istenember. Ugyanennek meg kell történnie az emberiségben, az emberi társadalomban, a történelemben. Ahhoz, hogy megvalósulhasson az Istenemberség, az istenemberi élet, szükség van az ember aktív szerepére. A múltbéli kereszténységben, különösen a pravoszláv világban, az ember nem fejtett ki kellő aktivitást, gyakran elnyomott maradt. Az em-

[160] Max Scheler tévesen állítja szembe a kereszténységet és a humanizmust (humanitarizmust), amelyet a *ressentiment*-nal köt össze, lásd *L'homme du ressentiment* című könyvét. (Bergyajev jegyzete.)

[161] Ezen a címen Szolovjov előadást tartott 1891-ben, *A középkori világnézet hanyatlásának okairól* című cikke a következő évben jelent meg – a cenzúra miatt csak illegálisan.

beri aktivitásnak fel kellett szabadulnia ahhoz, hogy az új történelemben megvalósulhasson az Istenemberség. Emiatt tesz szert vallási értelemre a humanizmus, amelyet felfoghatunk ugyan nem keresztény, sőt kereszténységellenes jelenségként, de nélküle nem teljesülhetnének a kereszténység céljai. Vlagyimir Szolovjov arra törekszik, hogy vallási értelemmel telítse a humanizmus tapasztalatát. Ez az egyik fő érdeme. Szolovjov ugyanakkor békítő és szintézist teremtő irányt követ, nála nem találjuk azokat a tragikus konfliktusokat és tátongó szakadékokat, amelyek Dosztojevszkijnél válnak láthatóvá. Csak élete vége felé kerítik hatalmukba a pesszimista apokaliptikus hangulatok és az Antikrisztus közeli eljövetelének előérzete. Vlagyimir Szolovjov bölcselete az emberről és az emberségről szóló orosz dialektika része, és attól elválaszthatatlan. Az emberség szelleme hatja át vallásfilozófiáját, amelyet azonban Szolovjov külsőleg túl hidegen fejez ki, racionalizálja benne a sajátosan rá jellemző személyes misztikát.

Buharev az orosz szellemi közegben formálódott gondolkodók közül az egyik legérdekesebb teológus.[162] Archimandrita, de elhagyja a szerzetességet. Az osztatlanul teljes kereszténység integráns részének tekinti az emberséget. Követeli, hogy az emberi élet teljességével történjen Krisztus elnyerése. Számára minden igazi emberség krisztusi. Ellenzi Krisztus emberi természetének lekicsinylését, ellenez minden monofizita tendenciát.

Lev Tolsztojt nem tarthatjuk nyugati értelemben vett humanistának. Vallásfilozófiája, bizonyos aspektusait tekintve, közelebb áll a buddhizmushoz, mint a kereszténységhez. Ám a tipikusan orosz emberség nagyon is jellemző rá: jól látható a történelem elleni és bármilyen erőszak elleni lázadásában, valamint az egyszerű dolgozó emberekhez fűződő szeretetében. Csakis az orosz szellemi talajon keletkezhetett a tolsztoji ellen-nem-állás tana, a történelem során elkövetett erőszaktételek tolsztoji elutasítása. Lev Tolsztoj Nietzsche ellenpólusa, Nietzsche, valamint Hegel tipikusan orosz ellentéte. Jóval később Vaszilij Rozanov – még a konzervatív szlavofil tábor tagjaként – felháborodik azon, hogy az embert a történelem folyamatának

[162] Buharev, Alekszandr Matvejevics (Teodor archimandrita, 1822–1871) orosz teológus. A 8. fejezet 3. alfejezetében ír róla bővebben Bergyajev.

az eszközévé tették, és felteszi a kérdést, vajon mikor jelenik meg célként az ember.[163] Rozanov úgy véli, csakis a vallásban tárul fel az emberi személy jelentősége. Szerinte az orosz népre nem jellemző a történelmi nagyság pátosza, és ebben előnyt lát a Nyugat népeivel, azaz a történelmi nagyság megszállottjaival szemben. Egyedül Konsztantyin Leontyev gondolkodik az oroszok nagy részétől eltérően, és a szépség nevében az emberség ellen fordul. Ám az intellektuális gazdagság és sokszínűség megköveteli, hogy egy nép maga tegyen ellenvetéseket saját alapirányultsága ellen.

Konsztantyin Leontyev reneszánsz típusú emberként a virágzó kultúrát szerette. A szépséget többre becsülte, mint az embert, és a szépség nevében elfogadott bármilyen emberi szenvedést és kínzatást. Az értékek morálját hirdette, a szépség, a virágzó kultúra, a hatalmas erejű állam értékeinek morálját – szemben azzal a morállal, amely az emberi személy elsőbbségén, az emberrel való együttérzésen alapul. Ő maga nem volt kegyetlen, de az általa vallott felsőbb értékek nevében kegyetlenséget hirdetett éppúgy, mint Nietzsche. Leontyev az első orosz esztéta – nem a „szenvedő emberiségen, hanem a költői emberiségen" gondolkodik.[164] Az oroszok többségével szemben Leontyev kedveli az erős államhatalmat. Számára nem léteznek humánus államok, amiben talán igaza is van, de ez nem változtat a mi értékítéleteinken. A humanista állam szerinte már bomlásnak indult állam. Minden fájdalmas az élet fájának.[165] Az élet elfogadása a fájdalom elfogadása. Konsztantyin Leontyev nem hisz az igazság és az igazságosság birodalmának lehetőségében, sőt, nem is óhajtja az igazság és az igazságosság megvalósulását, minthogy feltételezése szerint az ilyen birodalomban nem lesz szépség, hiszen, mint véli, a szépség mindenütt együtt jár a legnagyobb egyenlőtlenséggel, igazságtalansággal, erőszakkal és kegyetlenséggel. Leontyev gondolkodásának merészségét és radikalizmusát mutatja, hogy

[163] Lásd V. Rozanov: *Legenda o Velikom Inkvizitore* [A Nagy Inkvizítor legendája]. (Bergyajev jegyzete.)

[164] Egy (Gubasztovhoz írt) Leontyev-levélből idéz Bergyajev.

[165] „Az emberi élet fájának minden fájdalmas." Leontyev szavait idézi Bergyajev. Lásd Leontyev: *Vosztok, Rosszija i Szlavjansztvo* [Kelet, Oroszország és a Szlávság], 7. fejezet.

nem fél bevallani azt, aminek bevallásától mások visszarettennek. A tiszta jóság szerinte nem szép, szükség van a gonoszra is ahhoz, hogy az életben lehetséges legyen a szépség, szükség van a sötétség és a fény kontrasztjára. Leontyev leginkább az eudémonizmust gyűlöli, szembeszáll az emberek jólétének eszméjével. Esztétikai pesszimizmusként jellemezhető az ő hite. A liberális-egalitárius folyamatot csúfnak, ugyanakkor végzetesnek is tartja. Nem hisz saját ideáljának jövőjében, ez megkülönbözteti őt a maradiak és a konzervatívok szokványos típusától. Szerinte a világ a csúf egyszerűsítő elegyedés felé halad. Majd látjuk, hogyan alakul át nála apokaliptikává a naturalista társadalomtudomány, és hogyan lesznek azonosak az esztétikai értékítéletek a vallási értékítéletekkel. A testvériséget és a humanizmust csupán a lélek személyes üdvözülése érdekében ismeri el. Transzcendens egoizmust hirdet. Élete első felében a szépségben akarja megtalálni a boldogságot, élete második felében a haláltól való megváltásra törekszik.[166] De nem keresi Isten Országát, különösen itt a földön nem próbálja megtalálni. Idegen tőle az emberek testvériségének orosz eszméje, valamint az egyetemes üdvözülés tipikusan orosz keresése, idegen tőle az orosz emberség. Ostorozza Dosztojevszkij és Tolsztoj „rózsaszínű kereszténységét".[167] Különös dolog Dosztojevszkijt ezzel vádolni, akinek a kereszténysége tragikus. Leontyev magányos, kívülálló álmodozó, és éppen az ellentétes pólusát fejezi ki mindannak, amire épülve formálódott az orosz eszme. Ám ő is sajátos utakat tartott kívánatosnak Oroszország számára. Páratlan éleslátásával sok mindent előre érzékelt és megjósolt. A kultúra sorsának kérdését rendkívül élesen vetette fel. Látta előre a kultúra lehetséges hanyatlását, sok mindent megfogalmazott még Nietzsche, Gobinot, Spengler előtt. Eszkatologikus irányultságot találunk nála, de nem szabad őt követni, követői mind visszataszító figurákká válnak.

Mint már mondtam, bizonyos belső egzisztencialista dialektika létezése folytán a humanizmus antihumanizmusba csap át, az ember önigenlése az

[166] Lásd *Konsztantyin Leontyev* című könyvem. (Bergyajev jegyzete.)

[167] Leontyev Dosztojevszkij 1880-ban tartott Puskin-beszéde után 1882-ben nevezte rózsaszínűnek a két író kereszténységét.

ember tagadásához vezet. Oroszországban a humanizmus e dialektikájának betetőző mozzanata a kommunizmus. A kommunizmus is merített humanitárius forrásokból, az ember felszabadításáért, rabságának megszüntetéséért akart harcolni. Ám végeredményben az emberi személy leigázójává éppen az a társadalmi kollektívum válik, amelyben az embernek meg kellett volna szabadulnia a kizsákmányolástól és az erőszaktól. Azt hirdetik, hogy a társadalom élvez elsőbbséget a személlyel szemben, a proletariátus, helyesebben a proletariátus eszméje előrébb való, mint a munkás, a konkrét ember. A múltbéli bálványimádástól megszabadult ember így újabb bálványimádásba esik. Már Belinszkijnél is ezt láttuk.

Az „általános" hatalmát lerázó ember egy újabb „általánosnak" engedelmeskedik, a társadalmiság hatalmának. A társadalmiság győzelme nevében erőszakot lehet elkövetni az emberi személyeken, bármilyen eszköz felhasználható a magasabb cél érdekében. Az orosz szocialista mozgalom résztvevői közül Herzentől állt a legtávolabb a bálványimádás. És vajon Marxtól? E tekintetben igen tanulságosak az ifjú Marx viszonylag későn publikált művei.[168] Humanista forrásokból merített, az ember felszabadításáért küzdött. A kapitalizmus elleni lázadása azon alapult, hogy a tőkés társadalomban elidegenedik a munkás emberi természete, a munkás elembertelenedik, dologiasodik. A marxizmus egész morális pátosza az elidegenedéssel és az elembertelenedéssel vívott harcon alapul. A marxizmus azt követeli, hogy az ember mint munkás nyerje vissza emberi természetének teljességét. Marx ifjúkori műveiből egy egzisztencialista társadalomfilozófia lehetősége rajzolódik ki. Marx megolvasztja a klasszikus polgári politikai gazdaságtan megdermedt kategóriáit. Tagadja a gazdaság örök törvényeit, tagadja, hogy a gazdaságnak dologi, objektív realitásjellege volna. A gazdaság csakis emberi aktivitás plusz emberi viszonyok. A kapitalizmus nem más, mint az élő emberek egymás közötti viszonyai a termelésben. Az ember tevékenysége megváltoztathatja az emberi viszonyokat, megváltoztathatja a gazdaságot,

[168] Különösen érdekes *Philosophie und Nationalekönomie* című cikke. (Bergyajev jegyzete.) (Az *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, 1844, megjelent *Nationalökonomie und Philosophie* címen is.)

amely lényegében csak múló, történeti képződmény. Eredeti alapjait tekintve a marxizmus korántsem jelentette azt a társadalmi determinizmust, amelyről később kezdtek beszélni mind barátai, mind ellenségei. Marx még közel állt az őt formáló német idealizmushoz. De már a kezdetektől az ember abszolút elsőbbségét vallja, számára az ember a legfőbb – minden magasabb rendű minőségtől független – érték, ezért kezdi ki Marx humanitarizmusát a bomlás egzisztenciális dialektikus folyamata. Az árufetisizmusról szóló kiváló marxi tanítás egzisztenciális szociológia, amely az ember munkatevékenységét tartja elsődleges realitásnak, nem pedig az objektivált dologi realitásokat vagy kvázi-realitásokat. Az ember külső – őt leigázó – realitásnak véli azt, ami az ő saját produktuma, vagyis az általa végrehajtott objektivációt és elidegenedést. Ám Marx világszemléletének filozófiai és vallási alapjai nem tették számára lehetővé, hogy továbbra is helyes úton haladjon. Így végül Marx kizárólag a társadalom, az osztály produktumaként észlelte az embert, és teljes mértékben alárendelte az új társadalomnak, az ideális társadalmi kollektívumnak, ahelyett, hogy a társadalmat rendelte volna alá az embernek, ahelyett, hogy teljesen megszabadította volna az embert a társadalmi osztály kategóriájától. Az orosz kommunizmus ebből majd szélsőséges következtetéseket von le, lemond – nem a célokat, hanem eszközöket illetően – a tipikusan orosz emberségről. És ez mindig így lesz, amennyiben az ember igenlése az Istenemberség figyelembevétele nélkül történik. Dosztojevszkij értette ezt a legmélyebben, bár megfogalmazásában van mit bírálni. Örök igazság marad, hogy az ember csak akkor maradhat a legmagasabb rendű érték, akkor marad szabad és független a természet, valamint a társadalom hatalmától, ha van Isten, és van Istenemberség. Ez az orosz bölcselet témája.

2.

A túlnyomóan szerzetesi-aszketikus szellemű, történeti pravoszlávia talaján nem tárták fel, és nem is tárhatták fel kellőképp az emberről szóló kérdést – itt monofizita elhajlás dominált. A patrisztikai irodalom antropológiája nem teljes, nincs összhangban a krisztológiai igazsággal, hiányzik belőle az, amit *A teremtés értelme* című könyvemben az ember krisztológiájának nevezek. A kereszténység azt tanítja, hogy Isten képe és hasonlatossága rejlik az emberben, Isten emberré válik. A történeti kereszténység antropológiája viszont az emberről csaknem kizárólag mint bűnösről beszél, akit meg kell tanítani az üdvözülésre. Egyedül Nüsszai Szent Gergelynél találhatunk magasztos tanítást az emberről, de még ő sem telíti értelemmel az emberi teremtőtevékenység tapasztalatát.[169] Az emberről, az embernek a világegyetemben játszott centrális szerepéről szóló igazság, még ha a kereszténységen kívül tárult is fel, keresztény forrásokból merít, a kereszténység figyelembevétele nélkül nem nyerhet értelmet. A 19. századi orosz keresztény gondolkodásban felsejlett valami újdonság az emberről – újat mondott Homjakov szabadságfelfogása, Szolovjov Istenemberség-tana, Dosztojevszkij egész művészete, zseniális szabadságdialektikája, Nyeszmelov kiváló antropológiája, Nyikolaj Fjodorov hite, amely szerint az ember aktivitása feltámaszthatja a halottakat.[170] Minderről azonban hallani sem akart a hivatalos pravoszláv világ, a hivatalos egyházi élet. A történeti pravoszláviában az emberről szóló keresztény igazság mintegy potenciális állapotában maradt – abban a potenciális, ki nem bontakozott állapotban, amely általában véve jellemezte az orosz népet a múltban. A keresztény Nyugat sokféle emberi tevékenységben merítette ki erejét, Oroszországban viszont a jövőre vár az ember teremtő erejének kibontakozása. Még Csaadajev vetette fel ezt a

[169] Lásd Hans von Balthasar *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* című érdekes könyvét. (Bergyajev jegyzete.)

[170] Nyeszmelov, Viktor Ivanovics (1863–1937) orosz filozófusról a könyv 8. fejezete szól bővebben, Fjodorov, Nyikolaj Fjodorovics (1829–1903) orosz filozófus elméletéről pedig a könyv 9. fejezetében lesz szó.

gondolatot, amely újra és újra megfogalmazódik majd az ország intellektuális és szellemi életének történetében. Az orosz – nem hivatalos formájában értett – pravoszlávia talaján talán feltárulhat az emberről szóló új tanítás, amely egyúttal a történelemről és a társadalomról is szól majd. Tévedés szembeállítani a kereszténységet és a humanizmust. A humanizmus eredete keresztény. Az ókori görög-római humanizmus, amelyet a katolicizmus már régen a kereszténység integráns részévé tett, nem ismerte az ember magasabb rendű méltóságát és magasabb rendű szabadságát. A görögök tudatában az ember a kozmikus erőktől függött, a görög világszemlélet kozmocentrikus. A rómaiak tudatában pedig az államtól függött teljes mértékben az ember. Egyedül a kereszténységre jellemző az embercentrikusság, a kereszténység alapelve, hogy felszabadítja az embert a kozmosz és a társadalom hatalma alól. Az Istenemberség és az emberistenség dosztojevszkiji szembeállítása mély értelmet hordoz, ám maga a terminológia vitatható, és felülbírálatot igényel. Az embernek kötelessége, hogy istenné váljon, istenülnie kell, de ezt csupán az Istenember révén és az Istenemberségben teheti meg. Az Istenemberség megköveteli az ember teremtő aktivitását. Az embertől az Isten felé is irányul a dinamika, nem csupán Istentől az ember felé. És ezt az embertől az Isten felé irányuló dinamikát korántsem választásként kell értenünk, amelyet az ember a maga szabad akaratából tenne, mint ahogyan például a hagyományos katolikus tudat érti ezt. Ez a dinamika teremtő erejű, nem más, mint a tovább folytatódó világteremtés. Ám az emberről szóló magasabb rendű tudat nálunk meghasonláson megy keresztül, megtapasztalja azt, amit Hegel szerencsétlen tudatként jellemez. Gogol a „szerencsétlen tudat" szemléletes példája, de ez a tudat érződik Tolsztojnál és Dosztojevszkijnél is. Az akadémiai kereteken kívül fejlődő orosz filozófia – témáit, megközelítésmódját tekintve – mindig egzisztenciális jelleget viselt. A társadalmi kérdéskör Oroszországban az emberről szóló kérdéskör konkretizálása volt csupán.

5. FEJEZET

A társadalom témája. Az orosz gondolkodás társadalmi színezete. A szocialista gondolkodás három periódusa. Saint-Simon és Fourier elsődleges hatása. Az orosz szocializmus fejlődése. Az orosz narodnyik mozgalom és az Oroszország sajátos útjaiba vetett hit. Belinszkij szocializmusa. Herzen individualista szocializmusa. A Nyugat nyárspolgári jellegének ostorozása. Csernisevszkij és Mit tegyünk? című regénye. Piszarev. Mihajlovszkij és „az individualitásért vívott harc". Nyecsajev és A forradalmár katekizmusa. Tkacsov mint Lenin előfutára. A társadalmi igazság keresése. Tolsztoj. Dosztojevszkij. Szolovjov. Leontyev. A marxizmus előkészítése: Zseljabov. Plehanov

1.

A 19. századi orosz tudatban a társadalom témája domináns szerepet játszott. Még azt is mondhatnánk, hogy a 19. századi orosz gondolkodás jelentős része szocialisztikus színezetű. Ha nem doktrínaként értjük a szocializmust, akkor elmondhatjuk róla, hogy mélyen gyökerezik az orosz természetben, ami már abban is megnyilvánult, hogy az orosz nép számára ismeretlen maradt a rómaiak tulajdonfelfogása. A Moszkvai Oroszországról mondták, hogy az nem ismerte a földtulajdon bűnét, lévén egyedüli tulajdonos a cár, szabadság nem létezett ugyan, de igazságosságból több volt. A kommunizmus keletkezésének magyarázata számára figyelemre méltó ez az állítás. A szlavofilek éppúgy tagadták a magántulajdon nyugati polgári felfogását, mint ahogyan a forradalmi törekvésű szocialisták. Csaknem mindenki úgy vélte, az orosz nép arra hivatott, hogy megvalósítsa a szociális igazságot, az emberek testvériségét. Közös remény volt, hogy Oroszország elkerülheti a kapitalizmus igaztalanságát és gonoszságát, és áttérhet egy jobb társadalmi berendezkedésre, gazdasági fejlődésében kihagyhatja a kapitalista korszakot. És mindenki úgy gondolta, hogy az országnak előnyére válik elmaradottsága. Az oroszoknak a jobbágyrendszer és az önkényuralom idején sikerült szocia-

listákká válniuk. Az orosz nép a világ legkommunitáriusabb népe, az orosz hétköznapi élet, a szokások, és az orosz vendégszeretet is a közösségi érzésre utal. Az orosz szocializmus előhírnökei Ragyiscsev és Pesztyel, ez utóbbi szocializmusa természetesen agrárjellegű. Kezdetben a társadalmi miszticizmus hatott nálunk, például a Lamennais befolyása alatt álló Pecserin esetében. Alapvető hatást gyakorolt Saint Simon és Fourier, az oroszok szenvedélyes híveik lettek. Ez a fajta szocializmus kezdetben távol állt a politikától. Egy orosz földesúr – M. V. Petrasevszkij – Fourier meggyőződéses követőjeként falujában falansztert rendezett be, de a parasztok felégették mint az ő életvitelükkel ellentétes újdonságot. Petrasevszkij szocializmusa békés, a politikától mentes és idilli volt – voltaképp a boldog és igazságos élet lehetőségének a hitét jelentette. Békés, álmodozó gyűléseiken a Petrasevszkij-kör tagjai arról beszélgettek, hogyan lehet megszervezni az emberiséget „új szabvány szerint" (Dosztojevszkij kifejezése).[171] Petrasevszkij hitte, hogy Oroszországban már az önkényuralom idején megvalósítható a Fourier-féle szocializmus. Figyelemreméltóan fogalmaz: „Minthogy nem találtam semmit, ami méltó lenne ragaszkodásomhoz – sem a nők, sem a férfiak közül senkit –, így hát az emberiség szolgálatára ítéltem magam". Mindez igen szomorúan végződik, és az akkori hatalomra igen jellemzően. 1849-ben letartóztatják a petrasevistákat (így nevezték őket), huszonegy személyt halálra ítélnek, köztük Dosztojevszkijt is, majd kényszermunkára változtatják az ítéletet. A Petrasevszkij-kör tagjai közül Szpesnyev követi a legforradalmibb irányt, a kommunizmus előhírnökét láthatjuk benne. Ő áll legközelebb a marxi eszmékhez, és harcos ateista. Gazdag földesúr, arisztokrata, férfiszépség – Dosztojevszkij számára mintaképül szolgál Sztavrogin alakjának megformálásához. Az első marxisták oroszok. Marx majdhogynem legelső követője Szazonov, egy sztyeppvidékről származó orosz földesúr, aki Párizsban élt. Marx nemigen kedvelte az oroszokat, és meglepte őt, hogy közöttük hamarabb lelt követőkre, mint Nyugaton. Nem látta előre, hogy milyen szerepet játszik majd Oroszországban. Az oroszok körében a szocializmus még ateista szocializmusként is vallásos

[171] Lásd *A Karamazov testvérek*. Makai Imre fordítása. Budapest, 1975, Európa Könyvkiadó, 1. kötet, 305. p.

jelleget hordozott. Az orosz szocialista gondolkodást három periódusra tagolják. Az első az utópikus szocializmus, Saint-Simon és Fourier eszméinek hatása; majd az oroszokra leginkább jellemző narodnyik szocializmus, mely Proudhon eszméihez áll közelebb; s végül a tudományos vagy marxista szocializmus.[172] Még kiegészíteném ezt a negyedik periódussal: a kommunista szocializmussal, amely voluntaristaként jellemezhető, a forradalmi akaratot szítja. Az orosz szocializmusban eredetileg a szociális szempont határozottan dominál a politikai felett. Nem csupán az utópikus szocializmusban, hanem a hetvenes évek narodnyik szocializmusában is így volt ez. Csak a hetvenes évek végén, a Népakarat (*Narodnaja Volja*) párt kialakulásakor válik politikaivá a szocialista mozgalom, és akkor fordul a terrorista harc eszközeihez. Időről időre elmondják, hogy Oroszországban a társadalmi kérdésfelvetés konzervatív jellegű, nem forradalmi. Ez főként a parasztok *obscsinájának* és a munkások *artyeljének* orosz hagyományos formáival magyarázható – a kistermelők ideológiája érvényesül bennük.[173] A szocialista narodnyikok félnek a politikai liberalizmustól, hiszen az a polgárság győzelméhez vezet. Herzen ellenzi a politikai demokráciát, egy ideig még a cár hasznos szerepében is hisz, és hajlandó támogatni a monarchiát, amennyiben az védelmezi a népet. A szocialisták leginkább azt ellenzik, hogy Oroszország a fejlődés nyugati útját járja, mindenáron szeretnék elkerülni a fejlődés kapitalista stádiumát.

2.

A narodnyik mozgalom sajátos orosz jelenség, mint ahogyan az orosz nihilizmus és az orosz anarchizmus is az. Sokféle formában nyilvánult meg. Létezett konzervatív és forradalmi, materialista és vallásos narodnyik irányzat. Narodnyikok voltak a szlavofilek és Herzen, valamint Dosztojevszkij és a

[172] K. A. Pazsitov: *Razvityije szocialiszticseszkih igyej v Rosszii* [A szocialista eszmék fejlődése Oroszországban] és P. Szakulin: *Russzkaja lityeratura i szocializm* [Az orosz irodalom és a szocializmus]. (Bergyajev jegyzete.)

[173] *Artyel:* szövetkezeti munkaközösség.

hetvenes évek forradalmárai – valamennyien a népben mint az igazság letéteményesében hittek alapvetően. Megkülönböztették a népet a nemzettől, sőt szembe is helyezték ezt a két fogalmat. A narodnyikság nem nacionalizmus, még ha ölthetett is nacionalista színezetet. A vallásos narodnyikok a népet olyan misztikus organizmusnak tekintették, amely a nemzetnél mélyebben gyökerezik a földben és mélyebben ered a szellemtől, a nemzetben viszont az állammal összefonódott, racionalizált, történeti képződményt láttak. A nép az élő emberek konkrét közössége, míg a náció elvontabb eszme. Ám a vallásos narodnyikok, a szlavofilek, valamint Dosztojevszkij és Tolsztoj egyaránt kiváltképp a parasztokat, a társadalom dolgozó osztályait értették a népen. A nem vallásos, forradalmi narodnyikok viszont a népet a dolgozó osztály társadalmi kategóriájával tekintették azonosnak, és annak érdekeit hitték egyenlőnek a munka érdekeivel. A népiség és a (szociális értelemben vett) demokratikusság összekeveredett. A szlavofilek úgy gondolták, hogy az egyszerű nép, a parasztság inkább megőrizte az orosz népiséget és az orosz népre jellemző pravoszláv hitet, mint a művelt és uralkodó osztályok. Szemben a nacionalizmussal, az orosz narodnyik mozgalom jellemzője az államot elutasító, anarchista szemlélet, és ez a szemlélet a szlavofileknek éppúgy sajátja, mint a baloldali narodnyikoknak. Szerintük az állam vámpír, a nép vérét szívja, parazitaként él a nép testén. A narodnyikok tudatához hozzátartozik a szakítás, az ellenkezés, idegen tőle az egység. A népet nem tekintik az adott történelmi nemzet egységes egészének, hanem szembehelyezik hol az értelmiséggel és a művelt osztályokkal, hol a nemességgel és a hatalmon lévő osztályokkal. Általában a narodnyik értelmiségi nem érzi úgy, mintha a nép egészének szerves részét alkotná, mintha funkciót töltene be a nép életében. Saját helyzetét abnormálisnak, nemkívánatosnak, sőt bűnösnek látja. A népben nem csupán az igazság rejlik, hanem titok is, amelyet meg kell fejteni. A narodnyik mozgalmat az orosz történelem péteri korszakának szervezetlen jellege, az orosz nemesség tömegének parazita élete idézi elő. És az orosz nemesség – viszonylag kicsiny – különb részének becsületére válik, hogy kialakult benne a narodnyik tudat. A narodnyik tudat nem más, mint a „lelkiismeret munkája", a bűnnek és a vezeklésnek a tudata. Ez a tudat – a bűntudat és a bűnbánat – Lev Tolsztoj személyében éri el tetőpontját.

A szlavofilek szemlélete e tekintetben másképpen alakult, ők hamis módon idealizálták, organikusnak vélve, a Péter előtti orosz történelmi korszakot, és ezért nem fogalmazták meg eléggé világosan a társadalmi problematikát. Azt mondhatjuk, hogy a szlavofilek társadalomfilozófiája az egyház helyett az obscsináról beszélt, az obscsina helyett pedig az egyházról. De a szlavofil társadalmi ideológia narodnyik és antikapitalista jellegű. Hétköznapi életükben a szlavofilek megmaradtak tipikus orosz uraknak, minthogy azonban az egyszerű népet, a parasztságot vélték az igazság hordozójának, megpróbálták utánozni a nép életét. Naiv módon ez abban nyilvánult meg, hogy igyekeztek úgymond orosz népi öltözéket viselni. Csaadajev azon élcelődött, hogy Konsztantyin Akszakovot oroszos öltözködésmódja miatt perzsának hitték az utcán. A hetvenes évek bűnbánó nemesei, akik a nép közé jártak, mélyebb bűntudatot éreztek a néppel szemben, és mélyebben vezekeltek. Mindenesetre a szlavofilek úgy hitték, Oroszország útja sajátos, itt nem fejlődik ki a kapitalizmus, nem alakul ki erős polgárság, fennmarad az orosz népi élet közösségi jellege ellentétben a nyugati individualizmussal. A Nyugaton diadalmaskodó polgári mentalitás taszította őket, bár talán nem oly intenzíven, mint Herzent.

Belinszkij utolsó periódusában formálódott benne az a világszemlélet, amelyet az orosz szocializmus alapjának tarthatunk. Belinszkij után az orosz szocialista gondolkodás történetében a publicisztikai kritika játssza a vezető szerepet, mögé rejtőzik a cenzúra elől a társadalmi gondolkodás. Ennek szomorú következményei lettek az irodalomkritika számára, mely az orosz irodalom szintje alatt maradt. Már elhangzott, hogy Belinszkij új jelszava: „Társadalmiság, társadalmiság vagy a halál". Belinszkij szerette az irodalmat, igen érzékeny kritikai vénával rendelkezett, de a szerencsétlenekkel való együttérzése miatt nem engedte meg magának, hogy a művészetről, a tudásról gondolkodjon. Társadalmi utópia kerítette hatalmába, szenvedélyesen hitte, hogy többé nem lesznek gazdagok és szegények, nem lesznek uralkodók és alattvalók, az emberek egymás testvéreivé válnak, és végül az ember kiegyenesedik, talpra áll. Az „utópia" szóval nem az eszménye megvalósíthatatlanságát, hanem annak maximalizmusát akarom érzékeltetni. Tévedés volna Belinszkij szocializmusát szentimentálisnak tartani, Belinsz-

kij szenvedélyes, de nem szentimentális, és vészjósló hangokat hallhatunk tőle: „Olyan ostobák az emberek, hogy erőszakkal kell őket a boldogságukhoz eljuttatni". Eszménye megvalósítása érdekében Belinszkij nem riadt volna vissza az erőszaktól és a vérontástól. Korántsem közgazdász, ismeretei szűkösek, e tekintetben különbözik a jól felvértezett Csernisevszkijtől. Ám, mint már mondtam, az orosz marxista szocializmus, sőt a kommunizmus egyik előhírnökének tekinthető. Kevésbé tipikus narodnyik, mint Herzen. Ilyen szavakat olvashatunk tőle: „Nem a parlamentbe menne a felszabadított orosz nép, hanem a kocsmába futna, hogy bort igyon, törjön-zúzzon és nemeseket akaszthasson".[174] Belinszkij pozitív jelentőséget tulajdonít az orosz polgárság fejlődésének. Ám még ő is úgy gondolja, hogy Oroszország Európánál jobban oldhatja meg a szocium kérdését. Belinszkij azért is érdekes, mert az ő alakja jól érzékelteti általában véve az orosz szocializmus elsődleges morális alapját.

Herzen a narodnyik szocializmus jóval jellegzetesebb képviselője. Szenvedélyesen szereti a szabadságot, és védelmezi a személy értékét és méltóságát. De hite szerint az orosz muzsik menti majd meg a világot a diadalmaskodó nyárspolgári szellemtől, amelyet Herzen észrevesz mind a nyugati szocializmusban, mind az európai munkásoknál. A narodnyikokra igen jellemző módon élesen bírálja a parlamenti demokráciát. Két tábort lát az európai nyárspolgári világban: „egyfelől a tulajdonos kispolgárok makacsul ragaszkodnak monopóliumaikhoz, másfelől a nincstelen *kispolgárok* kiragadnák a kezükből a vagyonukat, csak ehhez nem elég erősek, azaz egyfelől a *zsugoriságot* látjuk, másfelől az *irigységet*. Mivel itt nyoma sincs a valóban erkölcsi alapelvnek, így a vagyon, a társadalmi helyzet külsődleges feltételei határozzák meg, hogy valaki az egyik vagy a másik oldalon áll-e. Hol ez, hol az az ellenzéki hullám arat győzelmet, azaz tulajdonhoz vagy pozícióhoz jut, és természetesen az irigyek táborából átlép a zsugoriak táborába. Az ilyen táborváltásnak semmi sem használ jobban, mint a parlamenti viták terméketlen hinta-palintája – mozgásba hoz, és határokat húz, *az ügy lát-*

[174] Belinszkij 1837. aug. 7-én írt levele D. P. Ivanovhoz.

szatát kelti, és közös érdekeknek ad formát a személyes célok eléréséhez."[175] Herzen itt igencsak éleslátónak bizonyul. Vannak anarchikus törekvései, de anarchizmusa inkább Proudhonnal, a hozzá legközelebb álló társadalomtudóssal rokonítja, mintsem Bakunyinnal. Döbbenetes, hogy a szkeptikus és kritikus alkatú Herzen a falusi *obscsiná*ban keresi az üdvözülést. Oroszország gazdasági elmaradottságát nagy előnynek tekinti a szocium kérdésének megoldása szempontjából. Hagyományos ez a motívum. Oroszország megteheti, hogy ne engedje kifejlődni a kapitalizmust, a polgárságot és a proletariátust. Az orosz népben a kommunitárius, közösségi élet csírái rejlenek, itt megvalósulhat az emberek lehetséges testvérisége, amelyet már hiába keresnénk a Nyugat népeinél. Nyugaton megtörtént a bűnbeesés, és most annak következményeivel küszködnek. Herzen sok mindenben egyetért a szlavofilekkel, de nem rendelkezik az ő vallási fundamentumaikkal. Számára a legnagyobb nehézséget az jelenti, hogy miként egyeztesse össze a közösségi, kommunitárius elvet a személy és a szabadság elvével. Herzen hű marad a maga szociális eszményéhez, de nincs hite, pesszimistán tekint a történelemre. Olyan tapasztalattal rendelkezik, amilyennel Belinszkij még nem, Belinszkij szenvedélyes hite távol áll Herzentől. Éles szemű megfigyelő – és a világ olyan képeket tár elé, amelyek nemigen kedveznek az optimista illúzióknak. Társadalmi világszemlélete tipikus narodnyikká teszi, de egyéni és eredeti figura marad az orosz társadalmi gondolkodás történetében. Michelet-hez írt levelében így veszi védelmébe az orosz népet: „Oroszország sosem hajt végre forradalmat csak azért, hogy megszabaduljon Miklós cártól, és helyette képviselő-cárok, bíró-cárok, rendőr-cárok uralkodjanak."[176] Ezzel azt akarja mondani, hogy Oroszországban nem tör ki polgári, liberális forradalom, viszont lesz szociális forradalom. És remek jóslatnak bizonyult ez az állítása.

[175] Idézet Herzen *Biloje i dumi* című művéből (Bergyajev jegyzete.) [Herzen: *Emlékek és elmélkedések*. Budapest, 1988, Európa Könyvkiadó, 5. rész, 38. fejezet. A magyar nyelvű kötetből hiányzó szövegrész.]

[176] Herzen a *Russzkij narod i szocializm* [Az orosz nép és a szocializmus] című nyílt levelét 1851-ben írta Michelet-nek, franciául jelent meg 1851 őszén.

A hatvanas években megváltozik az orosz értelmiség jellege és típusa, más lesz a társadalmi összetétele. Vegyes rendűvé *(raznocsinyeccé)* válik a negyvenes években még kiváltképp nemesi értelmiség. A *raznocsinyec* feltűnése rendkívül fontos jelenség az orosz társadalmi irányzatok történetében. Oroszországban megszületik az értelmiségi proletariátus, és a forradalmi erjedés kovásza lesz. A papi rétegből kikerülő értelmiségiek jelentős szerepet játszanak majd. Az egykori szeminaristákból nihilisták lesznek. Csernisevszkij és Dobroljubov papcsaládból származnak, papi szeminárium neveltjei. Van valami titokzatos a társadalmi mozgalmak keletkezésében. A hatvanas évek Oroszországában kinyílik a „társadalom", kialakul a közvélemény. A negyvenes években mindez hiányzott, akkor magányos alakok és kicsiny körök léteztek. A hatvanas évek orosz társadalmi gondolkodásának középponti figurája Nyikolaj Gavrilovics Csernisevszkij, aki ideális vezetőnek bizonyul. Szólnunk kell Csernisevszkij erkölcsi természetéről. Az ilyen emberek hozzák létre azt a morális tőkét, amelyből később a kevésbé méltó emberek húznak hasznot. Személyes erkölcsi kvalitásai alapján Csernisevszkij nem csupán az egyik legkülönb orosz, hanem már-már szent.[177] Igen, ez a materialista és utilitárius gondolkodó, az orosz „nihilizmus" ideológusa csaknem szent volt. Amikor a csendőrök Szibériába kísérték kényszermunkára, azt mondták: „egy bűnöző szállítását bízták ránk, és akit viszünk, az egy szent ember". Csernisevszkij ügyirata az orosz kormány egyik legvisszataszítóbb hamisítványa. Tizenkilenc év kényszermunkára ítélték. El kellett őt távolítani mint olyan embert, aki károsan hathatott az ifjúságra. Hősiesen tűrte a kényszermunkát, még azt is mondhatnánk, hogy keresztény alázattal viselte mártíromságát. Azt mondta: a szabadságért küzdök, de nem akarok magamnak szabadságot, nehogy azt gondolják, hogy önző célokért harcolok. Így beszélt és írt egy „utilitárius". Semmit sem akart önmagának, egész lénye merő áldozathozatal. Eközben a pravoszláv keresztények közül túlságosan is sokan sikeresen rendezget-

[177] Lásd a *Ljubov u ljugyej 60-h godov* [Hogyan szerettek a hatvanas évek emberei] című hallatlanul érdekes könyvet, amelyben Csernisevszkijnek a fogságából – főleg a feleségéhez – írt levelei olvashatók. (Bergyajev jegyzete.)

ték földi és égi dolgaikat. Csernisevszkij szerelme felesége iránt, akitől távol kellett élnie, az egyik legcsodálatosabb megnyilvánulása a férfi és nő közötti szeretetnek, magasztosabb Mill hitvesi szereteténél és annál az érzésnél, amelyet George Henry Lewes táplált George Eliot iránt. Ahhoz, hogy teljes mértékben értékelhessük Csernisevszkij erkölcsi kvalitását, felesége iránti szerelmének szinte misztikus jellegét, el kell olvasnunk a kényszermunkáról hozzá írt leveleit. Csernisevszkij esete azért döbbent meg, mert meglehetősen szánalmas materialista és utilitárius filozófiája korántsem áll összhangban önfeláldozó életével, nagyszerű jellemével. Vlagyimir Szolovjov szavait kell itt felidéznünk: az orosz nihilistákra az a szillogizmus jellemző, hogy az ember a majomtól származik, tehát szeretni fogjuk egymást. A Csernisevszkij eszméi iránt majd lelkesedő orosz forradalmárok érdekes pszichológiai kérdést vetnek fel: az orosz forradalmárok legjobbjai úgy vállalják ebben a földi életben az üldöztetést, a nélkülözést, a börtönt, a száműzetést, a kényszermunkát, a halálos ítéletet, hogy nem reménykedhetnek egy másik, túlvilági életben. Igen hátrányos a velük való összehasonlítás a kor azon keresztényei számára, akik nagyon is becsülték a földi élet kincseit, miközben számítottak a mennyei élet javaira is. Csernisevszkij magasan képzett emberként szerteágazó ismeretekkel rendelkezik, tájékozott a teológiában, a hegeli filozófiában, a természettudományok, a történelem terén, miközben külön szakterülete a politikai közgazdaságtan. Csak éppen kultúrájának típusa nem különösebben magasrendű, nem éri el a negyvenes évekbeli idealisták kultúrájának a szintjét, ez már a demokratizálás következménye. Marx mindenesetre oroszul kezd tanulni, hogy olvashassa Csernisevszkij közgazdasági műveit, azok olyan nagy becsben állnak. Elnézik neki irodalmi tehetsége hiányát, írásai semmiféle külső vonzerővel nem rendelkeznek, ebből a szempontból Csernisevszkij a nála csillogóbb Piszarevnek a nyomába sem ér. Csernisevszkij szocializmusa Herzen narodnyik szocializmusához áll közel, ő is a parasztok *obscsinájára* és a munkások *artyeljére* akar támaszkodni, szerinte is el kell kerülni, hogy Oroszországban kifejlődjön a kapitalizmus. *Az obscsina földbirtoklását ellenző filozófiai előítéletek kritikája* című munkájában a hegeli dialektika terminológiáját használva próbálja bemutatni, hogy kihagyható a közbülső,

kapitalista fejlődési periódus oly módon, hogy minimális mértékűre, szinte nullára csökkentik. Fő társadalmi eszméje szerint a nemzet gazdagsága és a nép jóléte ellentétben áll egymással. Mindazonáltal az ipari fejlődés pártján áll, e tekintetben nem narodnyik, ha narodnyikságon azt az igényt értjük, hogy Oroszország kizárólag földművelő ország legyen, ne lépjen az ipari fejlődés útjára. Csernisevszkij viszont bízik benne, hogy az orosz ipari fejlődés másféle úton mehet végbe, mint amilyet a nyugati kapitalizmus jár. Az általános narodnyik vonás rá is jellemző: az elosztást előrébb valónak gondolja a termelésnél. Sőt, Csernisevszkij a szlavofilekkel rokon vonásokat is hajlandó látni önmagában. Ám mekkora pszichológiai különbség választja el Herzentől szociális eszményeik hasonlósága ellenére! A különbség a *raznocsinyec* és a nemesúr lelki alkatának különbsége, a demokrata és az arisztokratikus kultúrájú ember közötti különbség. Csernisevszkij így ír Herzenről: „Micsoda elme! Micsoda elme! És mennyire elmaradott! Még mindig azt képzeli, hogy moszkvai szalonokban sziporkázik, és Homjakovval folytat csetepatét. Holott ijesztően gyors az idő múlása: egyetlen hónap ma annyit ér, mint azelőtt egy egész évtized. Ha jobban megfigyeljük Herzent, lényében még mindig ott lakozik a moszkvai uraság". Csernisevszkij találóan fejezi itt ki a nemzedéki különbséget, amely mindig fontos szerepet játszott Oroszországban. Herzen – a Feuerbach-hatás ellenére, saját szkepticizmusa ellenére – a lelki alkata szerint továbbra is a negyvenes évek „idealistája". A negyvenes évek lágyabb „idealistájának" helyébe a hatvanas évek kemény „realistája" lép. Később így váltja fel a lágyabb narodnyiktípust a keményebb marxista, majd a lágyabb menseviket a keményebb bolseviktípus. Csernisevszkij azonban személy szerint egyáltalán nem kemény ember, hanem szokatlanul emberi, szeretetteljes, áldozatkész. Csak éppen a gondolkodása más színezetű, akaratának irányultsága másmilyen. A hatvanas évekbeli értelmiségiek, a „gondolkodó realisták" nem ismerik el a túlcsorduló teremtő erők játékát, mindazt, amit a szabadidő bősége szül. Realizmusuk szegényes, tudatuk beszűkül, és egyetlen – a számukra legfontosabb – dologra irányul, „júdeaiak", nem „hellének". Szembeszegülnek minden kifinomultsággal, ellenzik azt a kifinomult szkepszist, amelyet Herzen enged meg magának, ellenzik az elmésség játékát, dogmatikusak.

A hatvanas évek „nihilistáinak" arcán feltűnik az aszketikus redő, mely a későbbi forradalmár értelmiség jellegzetes vonása, nélküle lehetetlen volna a hősies forradalmi harc. Felerősödik türelmetlenségük, önmaguk elszigetelése a világ többi részétől. Ennek lesz az eredménye Nyecsajev könyve, *A forradalmár katekizmusa.* Jól látható ez az aszketikus elem Csernisevszkij *Mit tegyünk?* című regényében.

A *Mit tegyünk?* az utópikus regények közé tartozik, művészi érdeme nincs, tehetségtelenül megírt könyv. A *Vera Pavlovna álmá*ban kifejtett társadalmi utópia meglehetősen egyszerű. Manapság a szövetkezeti varróműhelyek senkit sem ijeszthetnek meg, és lelkesedést sem válthatnak ki. Csernisevszkij regénye mégis igen jelentékeny, és szerepe nagyon fontos, elsősorban morális. Új morál próféciáját nyújtja. A nihilizmus katekizmusaként minősített regényt a jobboldali tábor képviselői megrágalmazták, pontosan azok kezdték erkölcstelenséggel vádolni, akikhez a legkevésbé sem illett a vádló szerep. Valójában a *Mit tegyünk?* morálja rendkívül magasrendű, mindenesetre összehasonlíthatatlanul magasabb rendű, mint az orosz nép szégyenére váló *Domosztroj* alantas morálja. Buharev, az egyik legkiválóbb orosz teológus, keresztény szellemű könyvnek ismeri el a regényt. Ez a könyv elsősorban aszketikus, az orosz forradalmi értelmiséget átható aszketikus elemet láthatjuk benne. Rahmetov, a regény hőse szögeken alszik, hogy felkészüljön a kínzások elviselésére, hajlandó mindent megvonni magától. A regény elleni legnagyobb támadásokat a szabad szerelem hirdetése váltotta ki, valamint a féltékenység elutasítása, a féltékenységé, mint ami hitvány tulajdonosi érzésen alapul. Ezek a támadások éppen a jobboldali, konzervatív táborból érkeztek, holott ez a tábor élt a leginkább a hedonista morál szerint. A nemi kicsapongás főként a gárdatisztek, a semmittevő földbirtokosok és a felfuvalkodott csinovnyikok körében dívott, nem pedig az aszketikusan hangolt forradalmár értelmiség életében. A *Mit tegyünk?* című regény moráljáról nem lehet mást mondani, csak azt, hogy igen tiszta és lemondó morál. A szerelem szabadságának hirdetésével az érzelmek őszinteségét és a szerelem értékét hangoztatja mint ami egyedül igazolja a férfi és nő közötti viszonyt. Ha az egyik fél részéről véget ér a szerelem, akkor megszűnik a kapcsolat értelme. Csernisevszkijt felháborítja az emberi ér-

zelmek ellen irányuló minden társadalmi erőszak, őt a szabadságszeretet, az érzelmek szabadságnak és őszinteségének a tisztelete vezérli. Az általa átélt egyetlen szerelem az ideális szerelem példája. Annak, hogy Csernisevszkij a szerelem szabadsága mellett állt ki, semmi köze a „test igazolásához", amely nálunk nem a nihilisták és a forradalmárok életében játszott szerepet, hanem a 20. század elejének kifinomult és esztétizáló irányzataiban. A „test" – amely a későbbiekben Merezskovszkijt foglalkoztatta – kevéssé érdekelte Csernisevszkijt, őt a szabadság és az őszinteség érdekelte. Mint mondtam, a *Mit tegyünk?* morálja magasrendű, és igen jellemző az orosz tudatra. Az orosz morál a nemiség és a szerelem vonatkozásában erősen különbözik a nyugati moráltól. Az oroszok e tekintetben mindig szabadabbak voltak a nyugati embereknél, szerintük férfi és nő szerelme csakis a személyt érinti, a társadalmat nem. Egy francia a szabad szerelem hallatán elsősorban testi viszonyokat képzel el. Az oroszok viszont, akik természetük szerint kevésbé érzékiek, egészen mást fűznek a szabad szerelemhez – a társadalmi törvénytől független érzelem értékét, a szabadságot és az őszinteséget. A férfi és nő közötti, igaz szerelmen alapuló, komoly és mély kapcsolatot az intelligens oroszok akkor is igazi házasságnak tekintik, ha nem szentesíti egyházi és állami törvény. És ellenkezőleg, az egyházi törvény által szentesített kapcsolatot, ha hiányzik belőle a szeretet, ha szülői erőszakon és anyagi számításokon alapul, akkor erkölcstelennek tartják, az ilyen kapcsolat szerintük züllöttséget palástolhat. Az oroszok a nyugati embereknél kevésbé „törvénytudók", számukra a tartalom fontosabb a formánál. Ezért a szerelem szabadsága a szó mély és tiszta értelmében orosz dogma, az orosz értelmiség dogmája, és éppúgy az orosz eszméhez tartozik, mint a halálos ítélet elutasítása. Itt nem érthetünk egyet a nyugat-európai emberekkel, akiket fogva tart a „törvénytudói" civilizáció, és különösen nem érthetünk egyet a hivatalos katolikusokkal, akik a törvény vallásává tették a kereszténységet. Számunkra az ember a fontosabb, számukra a társadalom és a civilizáció. Csernisevszkij a legszánalmasabb filozófiát vallotta, és tudatának felszíni rétegét e filozófia töltötte meg, ám erkölcsi természetének mélysége helyesen és tisztán láttatta vele az élet értékeit. Végtelen emberség lakozott benne, az ember felszabadulásáért küzdött. Az emberért harcolt, azért, hogy

a társadalom ne uralkodjon az emberi érzelmek felett. Gondolkodása azonban szociális irányú maradt, antropológiájából hiányzik a lélektani tudás, hiányzik az ember metafizikai mélysége. *Az antropológiai elv a filozófiában* című, Feuerbach által sugallt cikke gyenge és felületes.

Dmitrij Piszarev és a *Russzkoje szlovo* [Orosz szó] című folyóirat a hatvanas években másféle törekvéseket képvisel, mint amilyeneket Csernisevszkij és a *Szovremennyik* [Kortárs] című folyóirat.[178] Ha Csernisevszkijt tipikus szocialistának tartják, akkor Piszarevet individualistának. Holott az ő gondolkodására is jellemzőek a sajátosan orosz társadalmi motívumok. A legfőbb érték számára a szabad emberi személy, és ezt az álláspontját naiv módon materialista és utilitárius filozófiához köti. Majd láthatjuk, hogy az orosz „nihilizmus" legfontosabb belső ellentmondása rejlik itt. Piszarevet nemcsak a társadalom foglalkoztatja, hanem az emberi kvalitás is, a szabad ember megnyilvánulására vágyott. Csakis az értelmiségit, a szellemi foglalkozású embert tekinti ilyen szabad embernek, „gondolkodó realistának". Írásain áttör a kétkezi munkások iránt érzett megvetése, aminek viszont nyoma sincs Csernisevszkijnél. Mindez nem akadályozza Piszarevet abban, hogy azonosnak tekintse a személy érdekeit és a munka érdekeit – ezt a gondolatot majd Mihajlovszkij bontakoztatja ki. Piszarev hasznos munkát követel, az erőkkel való gazdálkodás eszméjét hirdeti. A *Realisták* című cikkében írja: „Egész gondolkodásunknak és minden becsületes ember egész tevékenységének a végcélja mégiscsak az, hogy örökre megoldjuk az elkerülhetetlen kérdést: az éhes és nincstelen emberek problémáját, e kérdésen kívül semmi sincs, amiről érdemes volna gondoskodni, elmélkedni és közbenjárni." Szélsőséges ez a megfogalmazás, de itt a „nihilista" Piszarev közelebb áll az Evangéliumhoz, mint egy mégoly pravoszláv „birodalompárti" ember, aki az állam hatalmas erejét tekinti a végső célnak. Piszarev érdemes rá, hogy külön foglalkozzunk vele az orosz nihilizmus és a kultúrához való orosz viszony kapcsán. Azért érdekes számunkra, mert nála kiemelt helyen áll a személy témája. Piszarev az orosz radikális felvilágosító mozgalmat képviseli, nem tartozik a narodnyikok közé.

[178] Piszarev, Dmitrij Ivanovics (1840–1868) publicista, irodalomkritikus.

3.

Az 1870-es évek kiváltképp a narodnyikság jegyében telnek Oroszországban. Az értelmiség a nép közé próbál vegyülni, hogy lerója adósságát, megváltsa bűnét. Eredetileg a narodnyik mozgalom nem forradalmi. A szabadságért vívott politikai harc ekkoriban a háttérbe szorul. Még a Fekete Újraosztás *(Csornij peregyel)* nevű társaság is ellenzi a politikai harcot, holott új földosztásra és a parasztok földhöz juttatására törekszik. A narodnyik értelmiség a nép közé akar vegyülni, hogy életével eggyé váljon, műveltséget adjon neki, és javítson gazdasági helyzetén. A narodnyik mozgalom csak akkor válik forradalmivá, amikor a kormány üldözni kezdi a narodnyikok kulturális jellegű tevékenységét. A hetvenes évek narodnyikjainak sorsa azért tragikus, mert nem csupán a hatalom részéről vár rájuk üldöztetés, hanem a nép sem fogadja őket el, a nép világszemlélete, hitvilága egészen másmilyen, mint az értelmiségé. A parasztok olykor ki is szolgáltatják a hatalom képviselőinek a narodnyik értelmiségieket, akik pedig életüket áldoznák a népért. Mindennek következményeként az értelmiség áttér a terrorista harcra.

Ám még a narodnyik mozgalom virágzásakor és a narodnyik illúziók idején Nyikolaj Mihajlovszkij, a kor baloldali értelmiségének nagy szellemi tekintélye lemond a szabadságról a társadalmi igazság nevében, a nép érdekei nevében. Társadalmi, nem pedig politikai reformokat követel. „Az »általános ember« számára, a *citoyen* számára, az olyan ember számára, aki evett a jó és a rossz megismerésének közös emberi fájáról, semmi sem lehet csábítóbb, mint a lelkiismereti szabadság, a kimondott és a kinyomtatott szó, a véleménycsere stb. szabadsága. Mindezt természetesen kívánatosnak tartjuk, ám ha a szabadsághoz kötődő minden jognak csak a színes, illatos virág szerepét kell betöltenie számunkra –, akkor nem akarjuk ezeket a jogokat és ezt a szabadságot! Legyenek átkozottak, ha nem csupán megakadályoznak abban, hogy elszámoljunk adósságunkkal, hanem még tetézik is azokat!"[179] Ezek a mondatok jól jellemzik a hetvenes évek narodnyikjainak a pszichológiáját. Azt is el kell mondani ugyanakkor, hogy Mihajlovszkij nem

[179] Nyikolaj Mihajlovszkij: *O „Beszah" Dosztojevszkovo* [Dosztojevszkij *Ördögök*jéről].

bálványozza a népet, ő az értelmiség képviselője, a nép érdekei kötelezik őt, de a nép véleménye nem, és egyáltalán nem törekedik az egyszerűsödésre. Megkülönbözteti egyfelől a tisztességes munkát a – felemelkedés előtt álló – dolgozó nép sajátjaként, másfelől a lelkiismeret munkáját, amely a privilegizált művelt osztályok jellemzője kell, hogy legyen, ezeknek az osztályoknak meg kell váltaniuk a néppel szemben elkövetett bűnüket. A lelkiismeret munkája nem más, mint a társadalmi bűn miatti vezeklés, és ez a munka magával ragadja Mihajlovszkijt. A hetvenes években megváltozik az intellektuális légkör. A nihilizmus szélsőségei kisimulnak. Az értelmiség a materializmus helyett immár a pozitivizmus felé fordul. Megszűnik a természettudományok kizárólagos uralma, Büchner és Moleschott iránt többé nem érdeklődnek – Auguste Comte, D. S. Mill, Herbert Spencer hat a baloldali értelmiségre. Ám a nyugati gondolkodás áramlatait immár önállóbban és kritikusabban fogadják be. A hetvenes években már virágkorát élte Dosztojevszkij és Tolsztoj művészete, már feltűnt Vlagyimir Szolovjov. A baloldali értelmiség azonban továbbra is saját világába zárkózik, és saját szellemi tekintélyei vannak. Nyikolaj Mihajlovszkij a legérdekesebb közülük, a remek intellektuális képességekkel megáldott, kiváló szociológus, aki érdekes problémákat vet fel, de filozófiai kultúrája igen alacsony, elsősorban a pozitivizmus filozófiáját ismeri. A negyvenes évek nemzedékétől eltérően szinte egyáltalán nem járatos a német idealista filozófiában, pedig annak segítségével jobban megoldhatná az őt foglalkoztató kérdéseket, azaz a szociológia „szubjektív módszerének" és az „individualitásért vívott harcnak" a kérdéseit.[180] Helyes és jellegzetesen orosz gondolata az igazság-mint-igaz és az igazság-mint-igazságosság egyesítéséről szól, arról, hogy a csorbítatlanul teljes megismerés az ember egész lényével történik. Ugyanezt gondolta mindig – az egészen más filozófiai és vallási világnézettel rendelkező – Homjakov és Ivan Kirejevszkij, majd Vlagyimir Szolovjov. Mihajlovszkijnak tökéletesen igaza van, amikor ellenzi, hogy a természettudomány módszereihez forduljanak a társadalomtudományokban, és ra-

[180] Lásd a *Szubjektyivizm i ingyividuum v objektyivnoj filoszofii* [Szubjektivizmus és individuum az objektív filozófiában] című könyvem. (Bergyajev jegyzete.)

gaszkodik ahhoz, hogy a szociológia nem tartózkodhat az értékítéletektől. A *Hősök és a tömeg*, a *Patologikus mágia* című tanulmányainak módszere a pszichológiai beleélés, amelyet élesen meg kell különböztetnünk a társadalmi jelenségek erkölcsi értékelésétől. A szociológiában alkalmazott szubjektív módszer tudattalanul tartalmazza a perszonalizmus igazságát. Auguste Comte-hoz hasonlóan Mihajlovszkij az emberi gondolkodás három periódusát állapítja meg, s a következőképp nevezi el őket: objektív-antropocentrikus, excentrikus és szubjektív-antropocentrikus gondolkodási periódus. Saját világszemléletét *szubjektív-antropocentrikusnak* tartja, és szembeállítja a metafizikai (excentrikus) világszemlélettel. Az egzisztenciális filozófia szubjektív-antropocentrikusnak is nevezhető másképpen. A kereszténység antropocentrikus, felszabadítja az embert az objektív világ és a kozmikus erők hatalma alól. Ám a hetvenes években az egész intellektuális élet a szcientizmus és a pozitivizmus jegyében áll, és Mihajlovszkij témája nehezen tör át a pozitivizmus sűrű tömegén. Ez a téma, amelyet még Belinszkij és Herzen vetett fel az emberi személy, az individuum, valamint a természeti és történelmi folyamat konfliktusáról, sajátos jelleget ölt Mihajlovszkij szociológiai munkáiban.

A szubjektív módszer e hívének egész szociológiai gondolkodását meghatározza az a küzdelme, amelyet a szociológiában érvényesülő naturalizmussal, a társadalom szervességének elméletével és a darwinizmusnak a társadalmi folyamatra való alkalmazásával vív. Azt viszont nem érti, hogy szellemi alapelveket kell szembeállítani a szociológiában érvényesülő naturalizmussal, nem akarja elismerni a szellemi alapelveket, és nem látja, hogy ily módon ő maga is naturalizmust művel a szociológiában. Mihajlovszkij szerint harc folyik az individuum mint differenciált organizmus, valamint a társadalom mint differenciált organizmus között. Amikor az organizmusként értett társadalom kerekedik felül, akkor az egyén a társadalom egyik szervévé, funkciójává válik. Olyan társadalmi berendezkedésre kell törekedni, amelyben az egyén nem puszta szerv és funkció lesz, hanem a legmagasabb rendű cél. Mihajlovszkij ilyen társadalomnak képzeli a szocialista társadalmat. A kapitalista társadalom az individuumot maximális mértékben pusztán szervvé és funkcióvá változtatja. Ezért lesz

Mihajlovszkij, miként Herzen, az individualista szocializmus híve. Filozófiai síkon nem különbözteti meg az individuumot a személytől, és túlságosan is biológiailag érti az individuumot; szerinte a teljes egészt alkotó individuum maradéktalanul biológiai lény. A munkamegosztás szerinte legyen maximálisan fiziológiai, ellenzi a társadalmi munkamegosztást, minthogy szerinte társadalmi munkamegosztás esetén, egy organikusnak tekintett társadalmi típusban az egyén „a társadalom organizmusának a lábujja" csupán. Mihajlovszkij élesen bírálja a szociológiában érvényesülő darwinizmust, és bírálata többnyire igen találó. Pozitivizmusával nehezen egyeztethető össze az a helyes gondolata, hogy a természet útjai ellentétesek az ember útjaival. Mihajlovszkij „a dolgok természetes menetének" az ellensége, követeli, hogy az ember aktívan avatkozzon közbe, változtassa meg a „dolgok természetes menetét". Igen éleslátónak bizonyul, amikor leleplezi a szociológiában érvényesülő naturalizmus retrográd jellegét, és szembeszegül azzal, hogy a társadalom életére alkalmazzák a létért folytatott harc darwini eszméjét. A német rasszizmus nem más, mint a társadalomtudományban érvényesülő naturalizmus. Mihajlovszkij az orosz eszmét védi, amikor leleplezi ennek a naturalizmusnak a hazugságát. Ugyanezt a gondolatot én másképpen, filozófiailag fogalmazom meg. Kétféle társadalomértelmezés létezik: vagy természetként, vagy szellemként fogjuk fel a társadalmat. Ha a társadalmat azonosnak tekintjük a természettel, akkor jóváhagyjuk, hogy aki erős, az erőszakot gyakoroljon a gyengén, igazoljuk az erősek és az alkalmazkodók kiválasztódását, a hatalom akarását, az egyik ember uralkodását a másik felett, a rabságot és az egyenlőtlenséget, jóváhagyjuk, hogy az ember az embernek farkasa. Ha viszont szellemként fogjuk fel a társadalmat, akkor az ember legmagasabb rendű értékét, jogait, a szabadságot, az egyenlőséget és a testvériséget állítjuk. Mihajlovszkij erre a különbségre gondol, de igen tökéletlenül, biológiai kategóriákban fejezi ki. Ez a különbség választja el egymástól az orosz és a német eszmét, Dosztojevszkijt és Hegelt, Tolsztojt és Nietzschét.

Mihajlovszkij fontos gondolata, hogy megkülönbözteti a fejlődési típusokat és a fejlődési szinteket. Úgy véli, Oroszországban a fejlődés magasrendű típusa valósul meg, de alacsony szinten. Az európai tőkéstársadalmak magas

fejlettségi foka viszont alacsonyrendű típussal jár együtt. Ugyanezt a gondolatot más formában fejezték ki a szlavofilek, és Herzen is osztotta ezt az eszmét. Mihajlovszkij gondolkodásában a társadalom áll az előtérben, társadalmi síkon gondolkodik, mint ahogyan az egész baloldali orosz értelmiség. Időnként mégis olyan hatást kelt, mintha a társadalom ellensége volna, a társadalomban, a tökéletes társadalomban a személy ellenségét véli. Mint mondja, „a személyt sohasem szabad feláldozni, a személy szent és sérthetetlen". Mihajlovszkij narodnyiksága abban nyilvánul meg, hogy azonosnak tartja a személy és a nép, illetve a személy és a munka érdekeit. Bár ez nem akadályozza meg abban, hogy észrevegye a személy és a népi tömegek közötti tragikus konfliktus lehetőségét, szinte előre látja azt a konfliktust, amely majd az orosz forradalom tetőfokán keletkezik. „Asztalomon Belinszkij nekem oly becses mellszobra, polcomon azok a könyvek, amelyek olvasásával sok-sok éjszakát töltöttem. Ha szobámba betör az orosz valóság a maga köznapi életének sajátosságaival, és összetöri Belinszkij szobrát, elégeti könyveimet, akkor még a falu népének sem engedelmeskedem; verekedni fogok, természetesen, hacsak meg nem kötözik a kezem." A személy kötelessége lehet tehát, hogy harcoljon az organizmusként értett társadalom ellen, de az is lehetséges, hogy a nép ellen kell harcolnia. Mihajlovszkij mindenütt az individualitásért vívott harc eszméjét hangoztatja. „Az ember személye az individualitás egyik fokozatát képviseli." Szubjektív módon a legmagasabb foknak tekinti.

Pjotr Lavrov szintén a személyért száll síkra, ő is az individualista szocializmus híve.[181] Széles körű ismeretekkel, Mihajlovszkijénál jóval nagyobb tudással rendelkezik, ám kevésbé tehetséges lévén, roppant unalmasan ír. Kezdetben a Tüzérségi Akadémia professzora, majd élete nagy részét emigrációban tölti, a hetvenes évek forradalmi mozgalmának eszmei vezetője. Azzal élcelődtek, hogy kozmogonikusan, a ködös *(tumannije)* tömegek mozgásával kezdi a forradalmi szocializmus megalapozását. Leginkább a Mirtov álnéven publikált *Történelmi levelei* révén vált ismertté. Lavrov antropologizmust hangoztat a filozófiában, a történelmi folyamat legfőbb

[181] Lavrov, Pjotr Lavrovics (1823–1900) orosz szociológus, a narodnyik mozgalom egyik ideológusa.

mozgatójának a kritikusan gondolkodó személyeket látja. Szerinte a személy kötelessége, hogy fejlődjön. Ám úgy látja, csakis a csoporton, a párton belül valósulnak meg a személy erkölcsi értékei. Lavrov perszonalizmusának vannak korlátai. Számára az ember mint külön személy lényegében nem létezik, a társadalom alakítja ki. Már marxista elemeket láthatunk Lavrovnál. Ám mint minden narodnyik szocialista, ellenzi az alkotmányért vívott liberális harcot, az *obscsinára* és az *artyelre* akar támaszkodni. A pozitív filozófiához kötődő szocializmus nem teszi lehetővé a személy értékének és függetlenségének a megalapozását. A személy problémájának igazi felvetése Dosztojevszkijre vár. Lavrov narodnyiksága leginkább abban fejeződik ki, hogy az értelmiséget bűnösnek tartja a néppel szemben, és követeli tőle, hogy törlessze adósságát. Ám a hetvenes években a narodnyik mozgalom bizonyos formái nemcsak a nép nevében, hanem a nép véleménye nevében is a kulturális értékek teljes megtagadását követelték az értelmiségtől – a narodnyik mozgalomnak ezek a formái korántsem léptek fel a személy védelmében. Olykor vallási és misztikus színezetet öltött a narodnyik mozgalom. A hetvenes években narodnyik vallási testvériségek működtek, ezek szintén a narodnyikság egyik formáját képviselték. A nép a „föld hatalma" alatt élt, és a földtől elszakadt értelmiség hajlandó volt alávetni magát ennek a hatalomnak.[182]

Az értelmiség csalódott abban a reményében, hogy a parasztság forradalmi volna. A nép még mindig erősen hitt az önkényuralom vallási megszenteltségében, inkább látta az ellenségét a földesurakban és a csinovnyikokban, mint a cárban. És nem fogadta szívesen azt a felvilágosító munkát, amelyet az ő hitvilágától idegen értelmiség kínált neki. Mindez csapást mért a narodnyik mozgalomra, és megmagyarázza, hogy miért került előtérbe a politikai harc és a terrorizmus. Végül is a parasztságban való csalódás vezetett az orosz marxizmus keletkezéséhez. A narodnyik szocializmus uralkodó irányzatainál szélsőségesebb, a célok, és főleg a harci eszközök és módszerek tekintetében szélsőségesebb forradalmárok is feltűntek Orosz-

[182] Utalás Gleb Uszpenszkij (1843–1902) *Vlaszty zemli* [A föld hatalma] című regényének címére.

országban – például Nyecsajev és Tkacsov. Nyecsajev kegyetlenül fanatikus ember volt, bár hősies természetű. Csalást és rablást, továbbá könyörtelen terrort hirdetett a társadalmi fordulat eszközeként. Olyan erő rejlett benne, hogy a Péter-Pál erődben raboskodva, a maga oldalára állította a börtönőrt, és az ő segítségével küldte utasításait a forradalmi mozgalomnak. Egyetlen eszme tartotta megszállottan, és ennek az eszmének a nevében követelte, hogy áldozzanak fel mindent. *A forradalmár katekizmusa* sajátos aszkézist hirdető könyv, amolyan útmutató a forradalmár szellemi életéhez. És az általa támasztott követelések szigorúbbak a szíriai aszkézis követelményeinél. A forradalmárnak nem szabad, hogy legyenek érdekei, nem lehetnek saját feladatai, személyes érzelmei és kapcsolatai, semmije sem lehet, még neve sem. Mindent el kell hogy nyeljen az egyetlen, kizárólagos érdek, az egyetlen gondolat, az egyetlen szenvedély, mégpedig a forradalom. Ami a forradalmat szolgálja, az morális, a forradalom jelenti a jó és a rossz egyetlen kritériumát. A sokfélét fel kell áldozni az egyetlenért – és pontosan ez az aszkézis alapelve. Az élő ember személye agyontiport lesz itt, az istenség, azaz a forradalom nevében elvétetik tőle az élet tartalmának minden gazdagsága. Nyecsajev vasszigort követel, továbbá a forradalmár csoportok maximális centralizálását, e tekintetben már a bolsevizmus előhírnöke. Forradalmi taktikája, amely a legamorálisabb eszközöket is megengedi, taszítja a narodnyik irányultságú orosz forradalmárok nagy részét, még Bakunyint is elriasztja, akinek az anarchizmusáról egy másik fejezetben lesz szó.

Ideológiai szempontból a forradalom teoretikusaként a legérdekesebb Pjotr Tkacsov, őt Lenin elődjének kell tartanunk.[183] Tkacsov Lavrov és Bakunyin ellenlábasa, igen ellenségesen tekint minden – a narodnyik szocialistákra oly jellemző – anarchista törekvésre. A régi forradalmárok közül egyedül ő törekszik a hatalom megszerzésére, és gondolkodik ennek módjairól. Etatista, a hatalom diktatúrájának a híve, ellenzi a demokráciát is, és az anarchizmust is. A forradalom szerinte a kisebbség erőszakos hatalma a többség felett. A többség uralma evolúció, nem forradalom. Civilizált em-

[183] Lásd Pjotr Nyikityics Tkacsov: *Izbrannije szocsinyenyija.* [Válogatott művek] Négy kötet. Moszkva, 1933. (Bergyajev jegyzete.)

berek nem hajtanak végre forradalmat. Nem engedhető meg, hogy az állam alkotmányossá és polgárivá váljon. Tkacsov szintén – bármennyire különbözik a narodnyikoktól – úgy véli, hogy Oroszországnak el kell kerülnie a fejlődés polgári-kapitalista korszakát. Ellenzi a forradalom propagálását és előkészítését, amelyhez különösen ragaszkodott Lavrov. Egy forradalmárnak mindig azt kell gondolnia, hogy a nép készen áll a forradalomra. Az orosz nép ösztönösen szocialista. Az igazi polgárság hiánya Oroszország előnyét jelenti a szociális forradalom szempontjából – Tkacsovnál ez hagyományos narodnyik motívum. Érdekes, hogy Tkacsov abszurd gondolatnak tartja az állam lerombolását. Jakobinus. Az anarchista a nép segítségével akar forradalmat végrehajtani, míg a jakobinus az állam révén. Tkacsov a bolsevikokhoz hasonlóan azt hirdeti, hogy a forradalmi kisebbség ragadja magához a hatalmat, és saját céljaira használja fel az államapparátust. Az erős szervezettség híve. Oroszországban az elsők között beszél Marxról. 1875-ben levelet ír Engelsnek, és kifejti benne, hogy az orosz forradalom útjai sajátosak, és Oroszországra nem alkalmazhatók a marxizmus elvei. Marx és Engels az oroszországi forradalom polgári jellegéről beszéltek, és inkább voltak „mensevikek", mintsem „bolsevikok". Ebből a szempontból figyelemre méltó Marxnak Mihajlovszkijhoz intézett levele. Tkacsov nagyobb mértékben tekinthető a bolsevizmus előfutárának, mint Marx és Engels. Ő az orosz forradalom teoretikusaként és a bolsevikok elődjeként érdekes számunkra. Markáns gondolatokat fogalmaz meg, de kultúrájának szintje igen alacsony. Irodalmi kritikusként – igen gyatra kritikusként – is tevékenykedik, a *Háború és béké*t tehetségtelen és káros alkotásnak minősíti. Mindez arról tanúskodik, hogy szakadék húzódik a forradalmi mozgalom és a kulturális törekvések között.

4.

Most egy másik klímába lépünk át, itt bontakozott ki az orosz géniusz. A társadalmi-forradalmi problémakör – ha teljesen magával ragadta az embert – elnyomta a tudatot, konfliktust okozott a gondolkodás teremtő gazdagsá-

gával, a kultúra virágzásával. Sajátos aszketizmus pecsétjét viselte az orosz társadalmi-forradalmi gondolat. Ahogyan egykor a keresztény aszkéták úgy vélték, elsősorban a személyes bűnnel kell harcolniuk, az orosz forradalmárok azt tartották szükségesnek, hogy mindenekelőtt a társadalmi bűn ellen harcoljanak. És minden más majd elrendeződik később. Ám voltak olyan emberek is, akik – miközben erős bűntudat jellemezte őket, és nem idegenkedtek az orosz társadalmi témától – zseniális teremtőtevékenységet fejtettek ki. Elsősorban Tolsztojról, Dosztojevszkijről és Vlagyimir Szolovjovról mondható ez el. A két nagy orosz író, bár ellentétes típusúak, de mindketten a vallásos narodnyikságot képviselik, az egyszerű dolgozó nép igazságában hittek. Az orosz géniusz, szemben a nyugat-európaival, ha felér a csúcsra, leveti magát a mélybe, eggyé akar válni a földdel és a néppel, nem kíván a privilegizált rasszhoz tartozni, idegen tőle az emberfeletti ember eszméje. Elegendő összehasonlítanunk Nietzschét és Tolsztojt. Mind Tolsztoj, mind Dosztojevszkij – a világszemléletük alapjaiból fakadóan – ellenségesen ítélik meg a forradalmi értelmiséget, sőt, Dosztojevszkij igazságtalan is vele, róla szóló bírálatai pamfletszerűek. Ám mindketten szociális igazságot akarnak, helyesebben, mindketten Isten Országára törekednek, ahol szociális igazság is van. Számukra vallási jelleget ölt a társadalmi problematika témája. Tolsztoj hallatlanul radikálisan lázad a történelem, a civilizáció, az állami és társadalmi fundamentumok igaztalansága és hazugsága ellen. Leleplezi, hogy a történeti kereszténység, a történeti egyház az e világi törvényhez igazítja Krisztus parancsolatait, a császár országára cseréli Isten Országát, elárulja Isten törvényét. Tolsztoj döbbenetes erővel érzi a bűnt, nem csupán saját személyes bűnét, hanem osztályáét is. Az ősi arisztokrata családban született igazi nagyúr nem képes elviselni saját privilegizált helyzetét, és egész életében hadakozik vele. A Nyugat nem ismer ahhoz foghatót, hogy valaki ilyen határozottan lemondjon arisztokratizmusáról, gazdagságáról, és végül hírnevéről is. Tolsztoj korántsem következetes, életében nem képes megvalósítani hitét, csak élete végén teszi ezt meg zseniális szökésével. Családja fojtogatóan hat rá, és lefelé húzza. Benne, a szenvedélyek emberében erősen hat a föld őseleme, ösztönei éppen ahhoz a földi élethez kötik, amelynek igaztalansága miatt annyit szenved. Korántsem vegetáriánus tem-

peramentumával, egész lényével belemerül az ellentétes alapelvek harcába. Büszke, indulatos ember, harcias ösztönű pacifista, szenvedélyes vadász, milliós vagyont elkártyázó játékos – ugyanakkor az ellen-nem-állás hirdetője, aki természetesen hajlamos az ellenállásra, senkinek és semminek nem képes magát alávetni. A nők állandó csábítást jelentenek számára, és megírja a *Kreutzer-szonátát*. Amikor egyszer távollétében házkutatást tartanak nála falujában, ami Oroszországban gyakran fordult elő, felbőszül, bocsánatkérést követel a kormánytól, kéri, hogy a cári udvarhoz közel álló nagynénje beszéljen erről III. Sándorral, és azzal fenyegetőzik, hogy végleg elhagyja Oroszországot. A tolsztojánusok letartóztatásakor és száműzetésekor pedig azt követeli, hogy őt is tartóztassák le és száműzzék. Állandóan le kell győznie magában a föld nehéz súlyát, saját tellurgikus természetét, és eközben a buddhizmushoz közeli spirituális vallást hirdet. Emiatt oly érdekes Lev Tolsztoj egyénisége és egyedülálló sorsa. Az egyszerű népben és a munkában keresi az igazságot és az élet értelmét. Hogy eggyé váljon a néppel és a nép hitével, egy ideig igyekszik elérni, hogy pravoszlávnak tartsák őt, a pravoszláv egyház valamennyi előírását tiszteletben tartja, de nem képes megbékélni, fellázad, és saját hitét, saját kereszténységét, saját Evangéliumát kezdi hirdetni. Azt követeli, hogy a civilizációtól térjünk vissza az általa isteninek tartott természethez. A föld tulajdonlását utasítja el a legradikálisabban, minden rossz forrását látja benne. Ezáltal saját földesúri természetét is elutasítja. A nyugati társadalomtudósok közül bizonyos hatást gyakorol rá Proudhon és Henry George. A legidegenebb tőle a marxizmus. Rousseau-hoz való viszonyára még kitérek akkor, amikor a „ne állj ellen a gonosznak erőszakkal" tolsztoji tanról és Tolsztoj anarchizmusáról lesz szó. A tolsztojánusság, amely Tolsztoj színvonala alatt marad, főként kritikai éle miatt érdekes, nem pedig pozitív tanítása miatt. Tolsztojban nagyfokú igazságszeretet él. A szokatlanul igazságszerető 19. századi orosz irodalomban Tolsztojnál igazságszeretőbb író nincs. Tolsztoj olyan fontos elemét alkotja az orosz eszmének, hogy nélküle nem gondolható el az oroszok rendeltetése. Ha a társadalmi egyenlőtlenség elutasítása, az uralkodó osztályok hazugságának leleplezése igen lényeges orosz motívum, akkor Tolsztojnál ez a motívum a legnagyobb vallási erővel nyilvánul meg.

Dosztojevszkij jeleníti meg a legteljesebben az orosz természet minden ellentmondását és a szenvedélyek feszítette orosz problematikát. Fiatalkorában Petrasevszkij köréhez tartozik, emiatt kell elszenvednie a kényszermunkát. Szellemi megrázkódtatáson megy keresztül, és a szokásos megfogalmazás szerint forradalmárból reakcióssá válva, a forradalmi világszemlélet, az ateista szocializmus igaztalanságát leplezi le. Ám Dosztojevszkij sokkalta bonyolultabb jelenség, lényében jelentős forradalmiság marad, ő a szellem forradalmára. *A Nagy Inkvizítor legendája* a világirodalom egyik legforradalmibb, mondhatni, egyik leganarchistább műve. Dosztojevszkij nem válik közönyössé az orosz társadalmi problematika iránt, saját társadalmi utópiával rendelkezik, teokratikus utópiával, amelyben az egyház teljes mértékben elnyeli az államot, és megvalósítja a szabadság és a szeretet birodalmát. Pravoszláv szocialistának nevezhetnénk Dosztojevszkijt. Szemben áll a polgári világgal, a kapitalista berendezkedéssel stb. Hiszi, hogy az orosz nép az igazság hordozója, hitvallása vallásos narodnyikság. Keletről, Oroszországból érkezik majd az a teokrácia, amelyben már nem lesz állami erőszak. Érdekes, hogy Dosztojevszkij szabadságszeretetből válik a forradalom és a forradalmárok ellenségévé, a szabadság és az egyén tagadását veszi észre a forradalmi szocializmus szellemében. A forradalomban a szabadság rabsággá fajul. Ám ha igaz az, amit Nyecsajev és Tkacsov kapcsán mond Dosztojevszkij a szocialista forradalmárokról, akkor ez Herzenre és Mihajlovszkijra vonatkoztatva egyáltalán nem igaz. Dosztojevszkij előre látja az orosz kommunizmust, és szembeállítja vele a társadalmi problémák keresztény megoldását. Nem fogadja el a kövek kenyérré változtatásának csábítását, és visszautasítja, hogy a kenyér problémáját a szellem szabadságáról való lemondás útján oldják meg. Az Antikrisztus elve Dosztojevszkij számára a szellem szabadságának megtagadása, és azt egyaránt észreveszi az autoriter kereszténységben és az autoriter szocializmusban. Nem óhajt erőszak útján eljutni az egyetemes egyesüléshez. Elrettenti az a perspektíva, hogy az emberi társadalom hangyabollyá változik. „A hegyeket egyformára gyalulni – jó gondolat".[184] Sigaljov és Pjotr Verhovenszkij véleménye ez. Az emberi boldogság

[184] Dosztojevszkij: *Ördögök*. Makai Imre fordítása. Budapest, 1972, Magyar Helikon, 457. p.

kényszerítő megszervezése történne így. Sigaljov kijelenti: „Bár a korlátlan szabadságból indulok ki, a korlátlan zsarnoksághoz jutok el."[185] Semmiféle demokratikus szabadság nem lesz. Profetikus művében, *A Nagy Inkvizítor legendájá*ban zseniális megértéssel láttatja nemcsak az autoriter katolicizmust, hanem az autoriter kommunizmust és fasizmust is, minden totalitárius rezsimet. És zseniális meglátása a múltbéli történelmi teokráciák esetében is helytálló. *A Nagy Inkvizítor legendája* és számos rész az *Ördögök*ből leginkább a katolicizmus és a forradalmi szocializmus ellen irányuló szövegekként értelmezhető. Valójában szélesebb és mélyebb ez a probléma – hiszen a császár országáról szól, az e világi birodalom csábításának elutasításáról. Minden e világi birodalom, a császár minden országa, a régi monarchikus, valamint az új szocialista és fasiszta birodalmak a kényszerítésen alapulnak, a szabadság szellemének a tagadásán. Dosztojevszkij lényegében vallásos anarchista, és ebből a szempontból jellegzetesen orosz. A szocializmus kérdése, az emberiség új szabvány szerinti megszervezésének orosz kérdése vallási kérdés, Istenről és a halhatatlanságról szól. A társadalmi problematika Oroszországban még ateista tudattal is vallási jellegű marad. Az „orosz kisfiúk", az ateisták, a szocialisták és az anarchisták az orosz szellem jelenségei. Dosztojevszkij nagyon mélyen értette ezt. Annál furcsább, hogy olykor milyen igazságtalanul, csaknem elkeseredett dühvel ír ezekről az orosz kisfiúkról, különösen az *Ördögök*ben. Sok mindent igen mélyen ért és lát előre, észreveszi a felszínen csupán társadalminak tűnő jelenségek szellemi bázisát. Időnként mégis vakvágányra fut, *Az író naplójá*ban ugyancsak banális konzervatív politikai nézeteket fejteget. E művében sok minden nem felel meg regényei szellemi mélységének. Dosztojevszkijt erősen foglalkoztatta a földi paradicsom utópiája. Ennek a témának szenteli Verszilov álmát és a még zseniálisabb *Egy nevetséges ember álmá*t.[186] Háromféle megoldása van az egyetemes harmóniáról, az édenkertről, a jó végleges győzelméről szóló kérdésnek: 1. Harmónia, édenkert, a jótól áthatott élet, amelyben nem létezik a választás szabadsága, nincs egyetemes tragédia és nincsenek szenvedések, de teremtő jellegű munka sincs. 2. Harmónia,

[185] Uo. 440. p.

[186] Verszilov Dosztojevszkij *A kamasz* című regényének hőse.

édenkert, a jótól áthatott élet a földi történelem csúcsán, ennek ára viszont mindazon halálra ítélt nemzedékek mérhetetlen szenvedései, könnyei, akiket eszközzé tettek, hogy az eljövendő szerencséseket szolgálják. 3. Harmónia, édenkert, a jótól áthatott élet, s mindehhez a szabadság és a szenvedés révén jut el az ember egy olyan tervben, amelynek része lesz mindenki, aki valaha is élt és szenvedett, azaz Isten Országában. Dosztojevszkij visszautasítja az egyetemes harmónia és a paradicsomi élet kérdésének első két megoldását, és csakis a harmadikat fogadja el. Ivan Karamazov dialektikája összetett, és nem is mindig érthetjük meg könnyen, hogy maga Dosztojevszkij kinek az oldalán áll. Azt gondolom, hogy félig-meddig Ivan Karamazovnak ad igazat. Dosztojevszkij bonyolult módon viszonyul a sokak számára csábító gonoszhoz. Egyfelől a gonosz az gonosz, le kell leplezni, és eméssze tűz. Másfelől azonban a gonosz az ember szellemi tapasztalata, az ember útja. Az ember, a maga útján haladva, gazdagodhat a gonosz tapasztalatával. Ám ezt helyesen kell értenünk. Nem maga a gonosz gazdagít, hanem az a szellemi erő, amely felébred bennünk ahhoz, hogy leküzdhessük a gonoszt. Ha valaki azt mondja, megadom magam a gonosznak, mert az gazdagít, soha nem gazdagodik, hanem elpusztul. A gonosz az emberi szabadság próbatétele. A történelemben, a társadalom életében ugyanezt látjuk. A dialektikus fejlődésnek létezik valamiféle törvénye, amely szerint a hitványságra, a gonoszra egy bizonyos periódusban nem megsemmisülés vár, hanem meghaladás *(Aufhebung)*, és a meghaladás integrálja az előző periódus minden pozitívumát. Dosztojevszkij sugallja ezeket a gondolatokat. Feltárja a társadalmi igazság orosz témájának metafizikai mélységét. Az ő szemében ez a téma az orosz messianizmussal függ össze: az orosz népnek mint istenhordozó népnek a Nyugatnál különb módon kell megoldania a társadalmi létezés kérdését. Ám nagy csábítások is leselkednek az orosz népre.

Vlagyimir Szolovjov tevékenysége természetesen főleg az orosz filozófia témaköréhez tartozik, de korántsem idegen tőle a társadalmi problematika. Egész életében foglalkoztatta a keresztény társadalom lehetőségének kérdése, és bírálta a magát kereszténynek hazudó társadalom hazugságát. Szolovjovnál a világ szellemi összegységének elsődleges intuíciója a társadalmi igazság megvalósítását, a tökéletes társadalom létrehozását is tartalmazza. Szolovjov

saját utópiát alkot, és azt szabad teokráciának nevezi. Hiszi, hogy Isten Országa itt a földön is megvalósul, és törekszik rá. Csupán élete vége felé csalódik a teokráciában és abban, hogy Isten Országa megvalósulhat itt a földön. A szolovjovi teokrácia igen racionálisan felépített – a cár, a főpap és a próféta hármas sémáján nyugvó –, igazi vallási utópia. A legérdekesebb, hogy a kereszténység profetikus elvét, a profetikus funkciót hangoztatja. Ez Szolovjov legtipikusabban orosz vonása. Szolovjov szerint a szocializmus hazugsága csak úgy győzhető le, ha elismerjük és megvalósítjuk a szocializmus igazságát. Ám eltérően az orosz bölcselőktől, Szolovjov nem narodnyik, elismeri az állam pozitív misszióját, csak azt követeli tőle, hogy keresztény alapelveknek engedelmeskedjen. Szolovjov az egész kozmosz átlényegüléséről álmodik, és ennek rendeli alá a társadalmi kérdéskört. Kiemelkedő érdeme, hogy leleplezi a nacionalizmus hazugságát, amikor az – a nyolcvanas években – zoológiai formát ölt Oroszországban. Vlagyimir Szolovjov az orosz egyetemességet képviseli, méghozzá tisztább formában, mint a hozzá közel álló Dosztojevszkij. Jellemzően orosz és keresztény vonása, hogy tiltakozik a halálos ítélet ellen, aminek következményeként meg kell válnia egyetemi professzori állásától. Ám az orosz társadalombölcseleti eszmék és áramlatok történetében Szolovjov szerepe másodlagos. Más jellegű alkotásai teszik Szolovjovot az orosz eszme részévé: ő a 19. századi orosz vallásfilozófia legkiválóbb képviselője. Majd láthatjuk, hogy egyénisége igen bonyolult, sőt talányos. Mindenesetre szüntelenül a keresztény igazság megvalósítására törekedik nemcsak saját személyes életében, hanem a társadalom életében is, és élesen szembeszegül azzal a dualizmussal, amely a személy számára az evangéliumi morált vallja, a társadalom számára viszont megengedi az állatias morált.

Ebből a szempontból élesen különbözik tőle Konsztantyin Leontyev, aki éppen az efféle morális dualizmust helyesli szélsőséges formában, és egyáltalán nem kívánja, hogy a társadalomban megvalósuljon a keresztény, evangéliumi igazság. Leontyev esztétikai értékítéletei markánsan dominálnak a morális értékítéletei felett. A rá jellemző radikális gondolkodással és őszinteséggel kimondja, hogy szerinte csúfsághoz vezetne, ha a társadalom életében megvalósulna a keresztény igazság, és hogy ő lényegében ezt nem óhajtja. A szabadság és az egyenlőség Leontyev szerint nyárspolgáriságot

szül. Holott valójában a keresztény morálnak inkább megfelel a Leontyev számára gyűlöletes „liberális-egalitárius progresszió", mint az erős államhatalom, mint az arisztokrácia és a monarchia, amelyek nem riadnak vissza a kegyetlenségektől, Leontyev pedig őket vette pártfogásába. Egész gondolkodása nem más, mint esztétikai válaszreakció, szembehelyezkedés az orosz narodnyik áramlattal, az orosz felszabadító mozgalommal, a társadalmi igazságnak, Isten Országának tipikusan orosz keresésével. Leontyev etatista és arisztokrata. De mindenekelőtt és leginkább romantikus, s a reakciós konzervatívokkal, mint ahogyan ők maguk mondták, korántsem illett össze a gyakorlati életben. Leontyev romantikus énje gyűlölte a nyárspolgári és a polgári szellemet. Márpedig az empirikusan retrográd és konzervatív emberek nyárspolgárok és burzsoák voltak. Élete végén, miután csalódik annak lehetőségében, hogy virágzó organikus kultúra jöhet létre Oroszországban – és részben Szolovjov hatására – Leontyev még valamiféle monarchikus szocializmus tervezetével is foglalkozik, kiáll a szociális reformokért és a munkáskérdés megoldásáért. Ennek oka inkább az a vágya, hogy a múlt szépségéből valami fennmaradjon, és jóval kevésbé az igazságosság szeretete és az igazság megvalósításának szándéka. Konsztantyin Leontyev az egyik legkiemelkedőbb ember Oroszországban, megnyerő benne gondolkodásának merészsége, őszintesége és radikalizmusa, vallási életének sorsa nem hagyja nyugodni az embert. Ám kívülálló marad.

Nyikolaj Fjodorov jóval centrálisabb helyet foglal el, és jellemzőbben képviseli az orosz eszmét, a társadalmi igazság megvalósításának orosz törekvését, de ő inkább a 20. század elejének, mintsem a 19. századnak a gondolkodója. A társadalmi problematika nagy szerepet játszik nála, sőt a kommunizmus kollektivizmusával rokon vonásai is vannak: a munka ideológiája, a természet szabályozása, projektivitás. E vonások először találkoznak össze a vallásos gondolkodással.

II. Sándor meggyilkolása, melyet a Népakarat *(Narodnaja Volja)* párt hajt végre, éles határt húz az orosz társadalmi irányzatok körében. Az 1880-as évek a politikai reakció és III. Sándor pszeudo-orosz stílusának korszaka, ekkor olyan nacionalizmus alakul ki, amilyen korábban nem létezett, a szlavofilek körében sem létezett. A régi narodnyik szocializmus egyre inkább

visszaszorul. A *Narodnaja Volja* jelenti a régi forradalmi áramlatok utolsó erőteljes megnyilvánulását. A párt fő megjelenítője Zseljabov, aki hősies figura. A március elsejei tárgyaláson mondott szavai igen figyelemreméltóak: „A pravoszláv hit szerint lettem megkeresztelve, de tagadom a pravoszláv vallást, bár elismerem Jézus Krisztus tanításának lényegét, amely erkölcsi indíttatásaim között a fő helyet foglalja el. Hiszem, hogy ez a tanítás igaz és igazságos, ünnepélyesen elismerem, hogy tettek nélkül a hit halott, és hogy minden igaz kereszténynek harcolnia kell az igazságért, az elnyomottak és a gyöngék jogaiért, és ha szükséges, szenvedniük is kell értük: ez az én hitem".[187] A nyolcvanas évek készítik elő az orosz marxista szocializmust. 1883-ban külföldön létrejön az A munka felszabadítása *(Oszvobozsgyenyije truda)* nevű csoport Georgij Valentyinovics Plehanovnak, az orosz marxizmus fő teoretikusának a vezetésével. Új korszak nyílik az orosz szocialista irányzatokban. Az orosz értelmiségi tudat ugyanakkor komoly válságot él át. A marxista ember, mint már mondtam, keményebb, kevésbé emocionális, mint amilyen a narodnyik típus volt. A marxizmus talaján a baloldali értelmiség körében azonban kialakul majd egy magasabb és összetettebb kultúrával rendelkező áramlat, amely előkészíti a 20. század elején kibontakozó orosz idealizmust. Erről később lesz szó. Amikor megvonjuk a 19. századi orosz társadalmi témájú gondolkodás, a társadalmi igazságot kereső orosz törekvések mérlegét, elmondhatjuk, hogy Oroszországban az emberek és a népek testvériségének eszméje érlelődött. Ez orosz eszme. Ám minthogy ezt az eszmét a kereszténységtől – azaz a forrásától – elszakítva hangoztatták, méreg szivárgott belé, ami meg is mutatkozik a kommunizmus kettősségén: igazság és hazugság összefonódik benne. Már Belinszkijnél látható ez a kettősség. Nyecsajevnél és Tkacsovnál pedig a negatívum kezd felülkerekedni a pozitívumon. A szellemi áramlatok pedig közönyösebbé válnak a társadalmi kérdéskör iránt. Így Oroszországban egyre erősödik a meghasonlás, a szakadás.

[187] Lásd: A. Voronszkij: *Zseljabov*. 1934. (Bergyajev jegyzete.)

6. FEJEZET

A kultúra igazolása. A kultúra és a civilizáció megkülönböztetése. A végre irányuló kultúra. Az orosz nihilizmus: Dobroljubov, Piszarev. A nihilizmusban rejlő aszketikus, eszkatologikus és moralista elemek. A természettudományok kultusza. A személyiségelv és a materializmus közötti ellentmondás. A tökéletes kultúra és a tökéletes élet szembehelyezése. Lev Tolsztoj. Tolsztoj egyszerűsödése és Rousseau. Konsztantyin Leontyev és a kultúrához fűződő viszonya

1.

A kultúra igazolásának problémája az orosz tudatban nagyobb helyet foglalt el, mint a nyugati emberek tudatában, akik ritkán vonták kétségbe a kultúra jogosságát – a mediterrán görög-római kultúra örököseinek tartották magukat, és meggyőződésük volt, hogy e kultúra hagyományai szentek. Egyetemesnek és egyetlennek hitték ezt a kultúrát, míg a világ többi része kivétel nélkül barbárnak tűnt számukra. A franciáknál ez igen markánsan jelent meg. Jean-Jacques Rousseau kételkedett ugyan a civilizáció áldásosságában (a franciák a kultúra szónál jobban kedvelik a civilizáció szót), de az ő esete kivételes, csaknem botrányos jelenség, és Rousseau a kérdést is másképpen vetette fel, mint az oroszok. Majd láthatjuk, milyen különbség választotta el Lev Tolsztojtól. Az oroszokból hiányzik az a kultúra előtti hódolat, amely a nyugati emberekre oly jellemző. Dosztojevszkij kijelentette, hogy mindannyian nihilisták vagyunk. Én úgy fogalmaznék: mi, oroszok, apokaliptikus beállítottságúak vagy nihilisták vagyunk. Azért vagyunk apokaliptikusak vagy nihilisták, mert a végezet felé törekszünk, és nemigen értjük a történelmi folyamat fokozatosságát, ellenségesen tekintünk a tiszta formára. Éppen erre gondolt Spengler, amikor arról beszélt, hogy Oroszország az antikvitás elleni, azaz a tökéletes forma, a tökéletes kultúra elleni

apokaliptikus lázadást jelenti.[188] Georgij Florovszkij atya azonban igencsak tévesen gondolja, hogy az orosz nihilizmus történelemellenes utópizmus volna.[189] A nihilizmus, mint ahogyan a forradalom is, hozzátartozik az orosz történelem sorsához. Ne csupán azt tekintsük történelminek, ami megfelel a konzervatív ízlésnek. A lázadás is a történelem jelensége, a történelmi sors megvalósulásának egyik útja. Az oroszok lázadás nélkül nem valósíthatják meg a történelmi sorsukat, az orosz nép ilyen. A nihilizmus tipikusan orosz jelenség, pravoszláv szellemi talajon született, érződik benne a pravoszláv aszkézis intenzív eleme. A pravoszláv – különösen az orosz pravoszláv – világból hiányzik a kultúra létezésének az igazolása, a pravoszláv világban nihilista elem nyilvánul meg mindazzal szemben, amit az ember alkot ezen a világon. A katolicizmus az antik humanizmust fogadta be sajátjaként. A pravoszlávia a kereszténység eszkatologikus aspektusát fejezte ki a legerőteljesebben. Az aszketikus és az eszkatologikus elemek az orosz nihilizmusban is felismerhetők. Az orosz nép a történelmi folyamat végére irányulva él, nem a középmezsgye népe – míg a humanista kultúra a történelmi folyamat középmezsgyéjéhez tartozik. A 19. századi orosz irodalom, amely, mint mondani szokás, az orosz kultúra legnagyszerűbb megnyilvánulása, nem jelentette a szó nyugati értelmében vett kultúrát, mindig túllépett a kultúra határain. A nagy orosz írók konfliktust éreztek a tökéletes kultúra és a tökéletes élet között, és ők a tökéletes, átlényegült életre törekedtek. Tudatában voltak annak – bár nem mindig sikerült jól kifejezniük –, hogy az orosz eszme nem a kultúra eszméje. Sokatmondó e tekintetben Gogol, Tolsztoj, Dosztojevszkij példája. Már mondtam, hogy az orosz irodalom nem reneszánsz típusú, áthatja az emberek és a nép szenvedései miatt érzett fájdalom, és hogy az orosz zseni le akar borulni a nép őselemét jelentő földre. Az oroszokra emellett a kultúra obskurantista tagadása is jellemző, s a hivatalos pravoszláv világ sem mentes az obskurantista elemtől. Az oroszok,

[188] Lásd O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. Zweiter Band. (Bergyajev jegyzete.) [Lásd a 156. jegyzetet.]

[189] Lásd G. Florovszkij: *Putyi russzkovo bogoszlovija.* [Az orosz teológia útjai] (Bergyajev jegyzete.)

ha ultra-pravoszlávok lesznek, könnyen válnak az obskurantizmus híveivé. A kulturálatlan vagy az alacsony kultúrájú emberek véleménye kevéssé érdekel bennünket, nem fogalmaznak meg semmilyen problémát. Az érdekel bennünket, amikor a legnagyobbak, az orosz kultúra megteremtői vetik fel a kultúra igazolásának problémáját, vagy pedig azok az értelmiségiek, akiknek intellektusát a nyugati tudományos műveltség formálta. Éppen a 19. század második felében a felébredt orosz tudat fogalmazza meg a kultúra árának a kérdését – például Lavrov (Mirtov) a *Történelmi levelek*ben –, sőt az orosz tudat még a kultúra bűnét is feszegeti.[190] Az orosz nihilizmus voltaképp a privilegizált réteg által megalkotott és csakis neki szánt kultúra feletti morális reflexió. A nihilisták nem a kultúra szkeptikusai, hanem hívő emberek. A nihilizmus a hívő ifjúság mozgalma. Amikor a morál ellen tiltakoznak, akkor a jó nevében tiltakoznak – az ideális alapelvek hamisságát leplezik le, de a megszépítetlen igazság szeretete nevében tesznek így. Lázadnak a civilizáció konvencionális hazugsága ellen. Így lázad Dosztojevszkij is – a nihilisták ellensége – a „szép és fenséges" ellen, szakít a „Schillerekkel", a negyvenes évek idealistáival. A fennkölt hazugság leleplezése az egyik legfontosabb orosz motívum, az orosz irodalom és bölcselet jelentős mértékben leleplező jellegű. A civilizáció konvencionális életének gyűlölete okozza, hogy az igazságot a nép életében keresik. Innen ered az egyszerűsödés vágya, emiatt vetnék le a konvencionális kulturális burkokat, és vágynak arra, hogy eljussanak az élet valóságos, igaz magvához. Leginkább Tolsztojnál mutatkozik ez meg. A „természetben" több igazság, több igaz, több isteni minőség rejlik, mint a „kultúrában". Meg kell jegyeznünk, hogy az oroszok jóval Spengler előtt megkülönböztették a „kultúrát" a „civilizációtól", és a „civilizációt" akkor is ostorozták, amikor a „kultúra" hívei maradtak. Ezt a megkülönböztetést láthatjuk lényegében, bár más terminológiával, a szlavofileknél, Herzennél, Konsztantyin Leontyevnél és sok más gondolkodónál. A német romantika hatása mutatkozik talán itt meg. Mondhatják, hogy az oroszokból a kultúra azért válthatott ki könnyebben kételyt és lázadást, mert kevésbé hatotta őket át a görög-római kultúra

[190] Mirtov: Lavrov, Pjotr Lavrovics (1823–1900) egyik írói álneve.

hagyománya, és így kevesebb kincsről kellett lemondaniuk. Semmit sem bizonyít ez az érv, mely arra támaszkodik, hogy a 19. századi orosz tudatra és gondolkodásra kevésbé nehezedett a történelem és a hagyomány súlya. Éppen emiatt lett szabadabb az orosz bölcselet. Nem állíthatjuk egyébként, hogy Oroszországnak ne lett volna semmiféle kapcsolata Görögországgal, hiszen a görög patrisztika révén létezett kapcsolat a két ország között, bár megszakadt. Figyelemre méltó, hogy a klasszikus műveltség abban a formában, amelyben Dmitrij Tolsztoj gróf,[191] a népművelési miniszter próbálta meghonosítani, nyíltan retrográd, miközben Nyugaton progresszív, és a humanista hagyományt őrzi. A természettudományoknak azonban felszabadító szerep jutott Oroszországban.

2.

Az orosz nihilizmus az orosz felvilágosítói tevékenység radikális formája. Az orosz lélek és az orosz tudat fejlődésének dialektikus mozzanatát jelenti, kevés köze van ahhoz, amit Nyugaton neveznek néha nihilizmusnak. Nietzschét minősítik nihilistának. Olyan embereket lehet nihilistának mondani, mint Maurice Barrès.[192] Ám az ilyen nihilizmus megférhet a túlfinomultsággal, és korántsem a felvilágosodás korának a jelensége. Az orosz nihilizmusban viszont nincs semmilyen kifinomult mozzanat, épphogy kétségbe von minden szofisztikált kultúrát, sőt követeli tőle, hogy igazolja jogosultságát. Doborljubov, Csernisevszkij, Piszarev orosz felvilágosítók, és igen kevéssé hasonlítanak a nyugati felvilágosodás alakjaihoz, Rousseau-hoz vagy Diderot-hoz, akik nem hirdetnek lázadást az egyetemes civilizáció ellen, és ők maguk ennek a civilizációnak a szülöttei. A nihilizmus szellemi forrásainak megértéséhez figyelemre méltó Dobroljubov naplója. Dobroljubov gyer-

[191] Tolsztoj, Dmitrij Andrejevics (1823–1889) orosz történész és politikus. A Szent Szinódus főügyésze (1865–1880), népművelési miniszter (1866–1880), majd belügyminiszter (1882–1889).
[192] Maurice Barrés (1862–1923) francia író.

mekként igencsak aszketikus hangoltságú, pravoszláv-keresztény lelkiségű, aki bűnnek látja, ha akár minimálisan enged vágyainak, például túl sok lekvárt eszik. Lényében van valami szigorúság. Imádott édesanyja halála után viszont elveszíti hitét, felháborítja annak a közegnek – a pravoszláv papságnak – a szellemileg alantas élete, amelyből ő is származik, az istenhitet és az Isteni Gondviselésbe vetett hitét nem egyeztetheti össze azzal, hogy létezik a gonosz, léteznek igazságtalan szenvedések. Dobroljubov ateizmusát, mint általában az orosz ateizmust, elsődleges forrásai a markionizmussal rokonítják, de a negatív felvilágosító munka korában nyilvánul meg.[193] Az orosz nihilisták rendkívül igazságszeretők, viszolyognak a hazugságtól és bármilyen szépítéstől, minden fennkölt retorikától. Hallatlan igazságszeretet jellemzi Csernisevszkijt, ezt már abból is láthatjuk, ahogyan a szerelemhez viszonyul, ahogyan az érzések őszinteségét és szabadságát követeli.

Az orosz nihilizmus vezetőjének Piszarevet tartják, személyiségét sokan Turgenyev hőséhez, Bazarovhoz vélik hasonlónak.[194] Valójában szó sincs erről. Először is, szemben Csernisevszkijjel, Dobroljubovval és a hatvanas évek más nihilistáival, Piszarev nem *raznocsinyec*, hanem ősi nemesi család szülötte, tipikus nemesi származású, agyonkényeztetett fiú.[195] Úgy nevelik, hogy *jeune homme correct et bien élevé* legyen belőle.[196] Igen engedelmes, könnyen sírva fakadó gyermek. „Kristályüveg-szelencének" nevezik rendkívüli őszintesége és igazságszeretete miatt. Ez a nihilista, az esztétikának ez a lerombolója, kiválóan nevelt, franciául jól beszélő, kifogástalanul elegáns fiatalemberré válik, saját ízlésvilággal rendelkező esztétává. Bizonyos lágyság érződik lényében, Dobroljubov morális szigorának nyoma sincs benne. Bazarovhoz egyáltalán nem hasonlít, kivéve a természettudományok szeretetét. Piszarev a leplezetlen igazságra törekedik, mindenekelőtt igazságosságra, gyűlöli a frázisokat és a valóság megszépítését, nem kedveli az

[193] Lásd könyvem: *Pszihologija russzkovo nyigilizma i ateizma* [Az orosz nihilizmus és ateizmus pszichológiája]. (Bergyajev jegyzete.)
[194] Bazarov az *Apák és fiúk* című Turgenyev-regény hőse.
[195] Lásd: Je. [Jevgenyij Andrejevics] Szolovjov: *Piszarev.* (Bergyajev jegyzete.)
[196] Korrekt és jól nevelt fiatalember.

elragadtatást. A realista hangoltságú hatvanas évek képviselője, ez az a korszak, amikor harc folyt a negyvenes évek idealista nemzedékével, hasznos tetteket követeltek, és nem szívlelték az álmodozást. Más korban másmilyen ember lett volna belőle, és másképpen harcolt volna a személyért. Amikor az ízig-vérig esztéta Piszarev viharosan Puskin ellen, az esztétika ellen fordul, akkor az „idealisták" nemzedékével szegül szembe, azt a fényűzést támadja, amelyet a művelt emberek privilegizált kis csoportjai engedtek meg maguknak. A valóság a művészet felett áll. Ez Csernisevszkij tézise, de a valóság értelme itt más, mint az, amelyet hegeli korszakukban Belinszkij és Bakunyin tulajdonítottak a valóságnak. A „valóság" szó immár nem konzervatív, hanem forradalmi tartalmat hordoz. Tipikus felvilágosítóként Piszarev úgy véli, hogy a felvilágosító ész a valóság megváltoztatásának fő eszköze. Piszarev elsősorban a személyért, az individuumért harcol, felveti a személyes erkölcs problémáját. Jellemző, hogy kora ifjúságában részt vesz *A gondolkodó emberek társasága* nevű aszketikus-keresztény tömörülésben. Ez az aszketikus alapvonás nem tűnik el az orosz nihilizmusból. A negyvenes években kialakult a harmonikusan fejlett személy eszménye. A hatvanas évek „gondolkodó realistájának" – Piszarev hirdette – ideálja viszont a személyiségeszmény szűkítését jelenti, csökken a személy tágassága és mélysége. Ezzel függ össze a nihilizmus fő ellentmondása a személy emancipációjáért vívott harcában. Ugyanakkor a személy állhatatossága mutatkozik meg a nihilisták áldozatkészségében – ezek az utilitaristák és materialisták lemondanak az élet minden javáról. Az egoizmus hirdetésével Piszarev valójában korántsem az egoizmust hirdeti, hanem tiltakozik az általánosnak az egyént elnyomó hatalma ellen, az egoizmus hirdetése Piszarevnél voltaképp – nem tudatosított és filozófiailag rosszul megalapozott – perszonalizmus. Piszarev az individualitásért, az ember jogaiért akar harcolni, és e törekvése sajátos, eredeti vonásokkal rendelkezik. Filozófiája azonban már korántsem sajátos, korántsem eredeti. Piszarev nem marad ugyan közönyös a társadalmi kérdéskör iránt, de azt háttérbe szorítja a személyért, az intellektuális emancipációért vívott harca. Mindez a hatvanas évekbeli intellektuális felvilágosítás légkörében zajlik, azaz a természettudományok diktatúrája alatt.

A nihilisták körében a magas kultúrát gyanakvóan ítélték meg, de a tudományt, vagyis a természettudományokat kultusz övezte, a tudománytól várták minden kérdés megoldását. Maguk a nihilisták semmilyen tudományos felfedezést nem tettek. Népszerűsítették a természettudományokon alapuló filozófiát, ami akkoriban a materialista filozófiát jelentette.

Filozófiai szempontból oly dekadens és szánalmas korszak ez, hogy a lélek létezését komolyan cáfoló érvnek számított az a tény, hogy a holttestek boncolásakor nem találtak lelket. Minden joggal azt mondhatnánk, hogy amennyiben találnak, akkor ez éppen a materializmus melletti érv lett volna. Büchner és Moleschott vulgáris, filozófiailag pallérozatlan materializmusában véltek támaszra lelni az ember és a nép felszabadításához, holott egyedül a szellem rendelkezik felszabadító erővel, a matéria csakis rabságot okozhat. A természettudományok terén Oroszországnak remek, elsőrangú tudósai vannak, például Mengyelejev, de nekik semmi közük a nihilistákhoz. A természettudományok bálványozásának tapasztalata az igazságkereső értelmiség sorsának mozzanata – nem függetlenül attól, hogy a szellemtudomány ekkor az ember és a nép rabságba taszításának eszközéül szolgált. Ilyen az emberi sors. A természettudományok előtti hódolat részben az oroszországi tudomány elmaradottságával magyarázható, bár kiváló tudósaink is voltak. Az orosz harcias racionalizmusban, és különösen a materializmusban, érződött a provinciális elmaradottság és a kultúra alacsony színvonala. Az oroszországi intellektuális fejlődés történetírója, a Piszarev eszméihez közel álló Scsapov, arisztokratikusnak tartotta az idealista filozófiát és esztétikát, és a természettudományokat vélte demokratikusnak.[197] Piszarev ugyanígy gondolta. Scsapov szerint az orosz nép realista, nem idealista, és veleszületett érzéke van a természettudományokhoz és a technikához, a gyakorlati életben hasznosítható tudományokhoz. Csak éppen Scsapov megfeledkezett az orosz gondolkodás *par excellence* morális beállítottságáról, továbbá a szüntelen vallási kérdéseket megfogalmazó orosz

[197] A. Scsapov: *Szocialno-pedagogicseszkije uszlovija umsztvennovo razvityija russzkovo naroda* [Az orosz nép intellektuális fejlődésének társadalmi és pedagógiai feltételei]. (Bergyajev jegyzete.)

nép nyugtalan vallási életéről. Az orosz művelődés szomorú történetében furcsa jelenség, hogy az ötvenes években a filozófiaoktatást eltörlő népművelési miniszter, Sirinszkij-Sihmatov herceg a politikailag semlegesnek vélt természettudományokat propagálta, míg a filozófiai tudományokat a szabadgondolkodás forrásának hitte. A hatvanas években változik a helyzet, immár a természettudományok minősülnek a szabadgondolkodás forrásának, a filozófia viszont a maradiság forrásának számít. Egyik esetben sem a lényegük alapján ítélik meg a tudományt és a filozófiát, hanem csupán eszközt látnak bennük. A morál vonatkozásában ugyanezt kell elmondanunk. A nihilizmust a morál tagadásával vádolják, amoralizmussal. Valójában az orosz amoralizmus, mint már mondtam, erőteljes morális pátoszt tartalmaz, a világban uralkodó gonoszság és igaztalanság miatti felháborodás pátoszát, egy jobb, igazságosabb élet vágyát: a nihilizmusban az orosz maximalizmus mutatkozik meg. Ebben a maximalizmusban nem tudatos – szánalmas filozófiában kifejeződő – orosz eszkatologizmus rejlik, a végre, a végezet állapotára való irányultság. A nihilista lecsupaszítás, a csalóka leplek lerántása nem más, mint a gonoszságban veszteglő világ elutasítása. A gonosz világ ilyen elutasítását láthattuk a pravoszláv aszketizmusban és eszkatologizmusban, az orosz *raszkol*ban. Nem érdemes túl nagy jelentőséget tulajdonítanunk a tudatban elvégzett gondolati megfogalmazásoknak, hiszen minden meghatározás mélyebben történik. Az orosz nihilizmust azonban egy alapvető ellentmondás terhelte, ami Piszarevnél különösképpen élesen látható.

Piszarev a személy felszabadításáért küzdött. A személy szabadságát és az élet teljességéhez való jogát hirdette, azt követelte, hogy a személy emelkedjen a társadalmi közeg fölé, a múlt hagyományai fölé. Ám honnan is meríthet erőt a személy ehhez a harchoz? Piszarev és a nihilisták materialisták voltak, a morál terén pedig utilitaristák. Ugyanezt kell mondanunk Csernisevszkijről is. Érthető náluk a materializmus és az utilitarizmus hangoztatása, hiszen eszközt láttak bennük ahhoz, hogy elvessék a személy rabságba taszításához felhasznált múltbéli előítéleteket és hagyományos világnézeteket. Csakis ezzel magyarázható az ilyen primitív teóriák vonzereje, amelyek nem felelnek meg semmilyen filozófiai kritikának. Vajon segíthetnek-e ezek az elméletek abban, hogy a személy ne legyen a természeti és a társadalmi közeg rabja,

hozzásegíthetnek-e az élet teljességének eléréséhez? A materializmus a determinizmus szélsőséges formája, szélsőségesen fejezi ki azt a nézetet, hogy a külső közeg determinálja a személyt, a materializmus az emberi személy bensejében nem lát olyan alapelvet, amelyet a személy szembeállíthatna a külső környezet hatásának. Ilyen alapelv csakis a szellemi princípium lehet, az emberi szabadság belső támasza, ezt az alapelvet nem eredeztethetjük kívülről, a természetből és a társadalomból. A morál utilitárius megalapozása, amely megigézte a nihilistákat, korántsem kedvez a személy szabadságának, és egyáltalán nem igazolja az élet teljességére való törekvést, az élet tágításának és mélyítésének vágyát. A haszonelv az élet fenntartásához és a jólét eléréséhez szükséges alkalmazkodás elve. Ám az élet és a jólét fenntartása ellentmondhat a személy szabadságának és méltóságának. Az utilitarizmus antiperszonalista. Az utilitarista John Stuart Millnek el kellett ismernie, hogy jobb elégedetlen Szókratésznek lenni, mint elégedett disznónak. És az orosz nihilisták a legkevésbé sem akarnak elégedett disznókhoz hasonlítani. A haszonelvnél különb a nihilisták által elismert fejlődéselv, amely szerint a személy a fejlődés folyamatában realizálja magát, igaz, a nihilisták a fejlődést a naturalista evolúciós elmélet szellemében fogják fel. A személyért harcoló Piszarev tagadja a személy lényének teremtő teljességét, a személy szellemi, sőt lelki életének teljességét, nem ismeri el a teremtő tevékenység jogát a filozófiában, a művészetben, a magasabb rendű szellemi kultúrában. A maximálisan beszűkített, szegényessé tett emberi tudatot igeneli Piszarev. Nála az ember arra ítéltetett, hogy csakis a természettudományokkal foglalkozzon, még a regényírás helyett is inkább népszerűsítő természettudományos cikkek alkotását tartja kívánatosnak Piszarev. Mindez a személy szegényítését, szabadságának elnyomását jelenti. A felszabadulásért és a társadalmi igazságért vívott orosz harc visszája ilyen formát öltött. Következményei megmutatkoztak az orosz forradalomban: a szellem üldöztetésben részesült a forradalom részéről. Igazságtalan volna azonban csakis a nihilistákra és követőikre hárítani a felelősséget. Hasonlóan igazságtalan dolog, amikor kizárólag a 18. századi francia felvilágosodás filozófiájára hárítják a felelősséget az európai istentagadás és a kereszténységtől való elszakadás miatt. Súlyos bűn terheli a történeti kereszténységet is, többek között a pravoszláv

egyházat. A harcias istentagadás az ára a szolgai isteneszméknek, annak, hogy a történeti kereszténység alkalmazkodott az uralmon lévő erőkhöz. Az ateizmus dialektikus mozzanat lehet az isteneszme megtisztulásában, a szellem tagadása megtisztíthatja a szellemet a világ uralkodó érdekeit kiszolgáló szerepétől. Nem létezhet valamely társadalmi osztályra jellemző igazság, ám létezhet az osztályra jellemző hazugság, és az nem kis szerepet játszik a történelemben. A nihilisták a történeti kereszténység és a történeti szellemiség igézetében élő emberek. Filozófiai világszemléletük már az alapjaiban hamis, de ők maguk igazságszerető emberek. A nihilizmus jellegzetesen orosz jelenség.

3.

A hetvenes években a kultúra témája másképpen vetődött fel, mint ahogyan a hatvanas évek nihilistáinál – elsősorban a kultúrát felhasználó réteg, az értelmiség kötelességéről, a néppel szemben fennálló kötelességéről szólt. A privilegizált réteg kultúrája a dolgozó nép véres-verejtékes munkájának köszönhetően jöhetett létre. Törleszteni kellett ezt az adósságot. Különösen Pjotr Lavrov ragaszkodott a hetvenes években a probléma ilyen felvetéséhez, de magát a kultúrát lényegében nem ítélte meg ellenségesen. Jóval érdekfeszítőbb és radikálisabb nála Lev Tolsztoj. Tolsztoj zseniálisan fejezi ki a kultúrával szembehelyezkedő, vallási alapú nihilizmust. Maximális erővel nyilvánul meg a néppel szemben érzett bűntudata és bűnbánata. Rendszerint határozottan szembeállítják a művész Tolsztojt a gondolkodó és prédikáló Tolsztojjal, valamint túlságosan is élesnek látják a benne lezajlott fordulatot. Holott az alapvető tolsztoji motívumokat és eszméket megtalálhatjuk már a *Kozákok* című korai kisregényben, a *Háború és béké*ben és az *Anna Karenina*ban. Tolsztoj már ekkor hangoztatja az elsődleges népi élet igazságát és a civilizáció hazugságát, azt a hazugságot, amelyen a társadalmunk élete nyugszik. Tolsztoj művészetének szépsége, vonzereje elválaszthatatlan attól, hogy kettős életet tár elénk: egyfelől bemutatja, ahogyan hősei a társadalomban, annak konvencionalitásai között, a hazugságtól sosem mentes civilizációban élik életüket, másfelől azt is ábrázolja, hogy mit

gondolnak hősei, amikor nem a társadalommal szembesülnek, hanem a lét titkával, amikor Isten és a természet színe előtt állnak. Más-más Andrej herceget látunk először Anna Pavlovna szentpétervári szalonjában, majd akkor, amikor sebesülten fekve a csatatéren, megpillantja a csillagos eget. Tolsztoj mindig és mindenütt a természethez közeli életigazságot ábrázolja, a munka igazságát, a születés és a halál mélységét, szembeállítva a civilizációban zajló, úgynevezett „történelmi" élet hazug és talmi jellegével. Számára az igazság a természeti-tudattalanban rejlik, míg a hazugság a civilizált-tudatosban. Majd láthatjuk, hogy Tolsztoj itt ellentmondásba keveredik, hiszen eközben az észre akarja alapozni a maga vallását. Levin szüntelen lázad a civilizált társadalom életének hazugsága ellen, falura megy, elvonul a természethez, az egyszerű néphez, a munkához. Többször is rámutattak Tolsztoj és Rousseau eszméinek rokonságára. Tolsztoj szerette Rousseau-t, de jobb, ha nem túlozzuk el a rá gyakorolt Rousseau-hatást. Tolsztoj mélyebb és radikálisabb. Tipikusan orosz bűntudat emésztette, míg Rousseau-ból hiányzott a bűntudat. Tolsztoj a legkevésbé sem vélte saját természetét jónak. Szenvedélyek feszítették, és életszeretet hatotta át, miközben hajlott az aszketizmusra, és mindig őrzött valamit a pravoszláv hitből. Rousseau egyáltalán nem kereste ilyen intenzíven az élet értelmét, nem mardosta vétkeinek, bűnösségének a tudata, nem törekedett így a tökéletes életre. Rousseau azt követelte, hogy a 18. századi párizsi szalonokból az ember térjen vissza a természethez. De hiányzott belőle az egyszerűség tolsztoji és tipikusan orosz szeretete, a megtisztulás igénye. További hatalmas különbség közöttük, hogy míg Rousseau nem tart ki a természeti élet igazsága mellett, hanem társadalmi szerződést követel, amely után nagyon is despotikus – a lelkiismeret szabadságát tagadó – állam jön létre, Tolsztoj nem kíván semmiféle társadalmi szerződést, hanem az isteni természet igazsága mellett akar kitartani, azaz Isten törvényét akarja teljesíteni. Ám a bukott természetet, amelyben a létért folyó kíméletlen harc, egoizmus, erőszak és kegyetlenség uralkodik, Rousseau és Tolsztoj egyaránt összekeveri az átlényegült természettel, a noumenális vagy paradicsomi élettel. Mindketten a paradicsomi életre törekednek. Mindketten bírálják a progressziót, irányát ellentétesnek látják a paradicsomi élethez, Isten Országához vezető törekvéssel. Érdekes összehasonlítani Jób

gyötrelmeit a már-már az öngyilkosságig eljutó Tolsztoj szenvedéseivel. Jób jajveszékelése annak a szenvedő embernek a jajveszékelése, aki mindentől meg lett fosztva az életben, aki immár a legszerencsétlenebb az emberek között. Tolsztoj jajveszékelése viszont egy olyan szenvedő emberé, akinek helyzete szerencsés, mindent megkapott, de nem képes elviselni saját privilegizált helyzetét. Az emberek dicsőségre, gazdagságra, előkelőségre, családi boldogságra törekednek, az élet áldását látják mindebben. Tolsztoj rendelkezik mindezzel, ám le akar róla mondani, arra vágyik, hogy egyszerűsödjön, és eggyé váljon a dolgozó néppel. Tipikusan orosz, amikor gyötrődik emiatt. A végső állapotra, a tökély állapotára vágyik. Tolsztoj vallási drámája elmondhatatlanul mélyebb, mint vallásfilozófiai eszméi. Vlagyimir Szolovjov, aki nem kedveli Tolsztojt, kijelenti, hogy vallásfilozófiája hatalmas szellemének csupán a fenomenológiája. Tolsztoj a legkevésbé sem nacionalista, de az orosz népet hatalmas igazság őrzőjének látja. Hiszi, hogy „a fordulat nem akárhol, hanem Oroszországban kezdődik, mert csakis az orosz népben maradt fenn ilyen erővel és ilyen tisztán a keresztény világnézet". „Az orosz nép mindig másképpen viszonyult a hatalomhoz, mint az európai népek – nem áldásnak, hanem gonosznak tartotta. [...] Az orosz nép történelmi rendeltetése, hogy a földtulajdon eltörlésével megoldja a földkérdést, és megmutassa más népeknek az észszerű, szabad és boldog élet útját, mely elkerüli az ipari, gyári, kapitalista erőszakot és rabságot." Mind Tolsztoj, mind Dosztojevszkij, ki-ki a maga módján, elutasítja az európai civilizált és polgári világot, mindketten a forradalom előfutárai. A forradalom viszont megtagadja őket, ahogyan ők is megtagadták volna a forradalmat. Tolsztojt talán az közelíti leginkább a pravoszláviához, hogy nem tekinti jogosnak az ember teremtő tevékenységét, bűnnek tartja az alkotást. Ám pontosan ebben rejlik a tolsztojánusság legnagyobb veszélye is. Tolsztoj elutasítja saját hatalmas művészetét, amiben a legkevésbé sem követhetjük őt. Nem formai tökélyre törekedik, hanem az élet bölcsességére. Tiszteli Konfuciuszt, Buddhát, Salamont, Szókratészt, a bölcsek közé sorolja Jézus Krisztust is, de a bölcseket nem a kultúra képviselőinek tartja, hanem az élet tanítóinak, és ő is az élet tanítója akar lenni. A bölcsességet az egyszerűséghez köti, a kultúra viszont bonyolult. S valóban, minden,

ami nagy, egyszerű. A bonyolulttá vált kultúra olyan terméke, mint Proust, a kifinomultságot egyszerűséggel ötvözi. Éppen ezért tarthatjuk zseniális írónak, Franciaország egyetlen zseniális írójának.

A tolsztojánus és a narodnyik szemlélettel szögesen ellentétes Konsztantyin Leontyevnek a kultúrához való viszonya. Leontyev személyében az orosz nemesség kulturált rétege mintegy védelmezi a maga jogát arra, hogy privilegizált szerepet játsszon, nem óhajt bűnbánatot érezni társadalmi vétke miatt. És döbbenetes, hogy míg a nem keresztények, legalábbis a nem pravoszláv keresztények vezekeltek és gyötrődtek, a pravoszláv keresztények nem óhajtanak bűnbánatot érezni, ami a kereszténység történelmi sorsa szempontjából figyelemre méltó. A világi szerzetessé váló Konsztantyin Leontyev nem kételkedik a virágzó kultúra jogosságában, bármilyen nagy szenvedésekkel, szörnyű egyenlőtlenséggel és igazságtalansággal kell érte megfizetni. Leontyev szerint a nép minden szenvedése jogos, ha e szenvedéseknek köszönhetően megjelenhetett Puskin. Maga Puskin kevésbé volt erről meggyőződve, emlékezzünk csak *Falu* című versére. Leontyevtől idegen a lelkiismeret orosz betegsége, a morális kritérium elsődleges szerepe. Az esztétikai kritériumot egyetemesnek, a biológiai kritériummal azonosnak tekinti. Azoknak a modern áramlatoknak az előfutára, amelyek a hatalom akarását hirdetik az élet pátoszaként. Egy ideig hisz abban, hogy Oroszország egy tökéletesen eredeti kultúrát mutathat fel, és az emberiség élére állhat. A kultúra szépségét és virágzását a sokféleséghez és az egyenlőtlenséghez köti. Az egyenlősítő folyamat szerinte tönkreteszi a kultúrát, és rútsághoz vezet. Bármilyen hamis Leontyev morális irányultsága, sikerült valami lényegeset feltárnia abban a végzetes folyamatban, amelyet a kultúrák színvonalcsökkenése és hanyatlása jelent. Leontyev igen merész gondolkodó, nem fél kimondani azt, amit mások titkolnak, lepleznek. Egyedül ő merészeli bevallani, hogy nem akar igazságot, sem igazságosságot a társadalmi életben, mert az szerinte az élet szépségének pusztulását jelenti. A végsőkig kiélezi a történeti kereszténység ellentmondását, azt a konfliktust, amely egyfelől az evangéliumi parancsolatok, másfelől a világi élethez, a társadalmak életéhez fűződő pogány viszony között feszül. A nehéz helyzeten oly módon jut túl, hogy a személyes morál és a társadalmi morál egymástól

élesen elváló kettősségét állítja, s az egyik szféra számára a szerzetesi aszkézist írja elő, a másik szféra számára pedig az erőt és a szépséget. Ám az orosz eszme korántsem a virágzó kultúráról és a hatalmas birodalomról szól, az orosz eszme Isten Országának eszkatologikus eszméje. Nem humanista gondolat a szó európai értelmében. Az orosz népre azonban az a veszély leselkedik, hogy a kultúra eszkatologikus kritikája helyett obskurantista módon tagadja a kultúrát, valamint a mechanikus, kollektivista civilizáció veszélye is fenyegeti. Csakis a végre irányuló kultúra kerekedhet felül mindkét veszélyen. Nyikolaj Fjodorov áll ehhez a legközelebb, aki szintén ostorozza a kultúra hazugságát, és célja a világ teljes megváltoztatása, olyan rokonság és testvériség, amely nem csupán a társadalomban, hanem kozmikusan is megvalósul.

7. FEJEZET

A hatalom problematikája. Anarchizmus. A hatalom orosz megítélése. Az orosz volnyica. Egyházszakadás. Szekták. Az értelmiség és a hatalom – liberálisok és szlavofilek a hatalomról. Anarchizmus. Bakunyin. A rombolás szenvedélye teremtő szenvedély. Kropotkin. Vallási anarchizmus: Lev Tolsztoj vallási anarchizmusa. A „ne állj ellen erőszakkal a gonosznak" tana. Anarchia és anarchizmus. Anarchista elemek Dosztojevszkijnél. A Nagy Inkvizítor legendája

1.

Az anarchizmust főleg az oroszok hozták létre. Figyelemre méltó, hogy kiváltképp az orosz nemesség legfelső rétege alkotta meg az anarchista ideológiát. Ehhez a felső réteghez tartozott Bakunyin, a legjelentősebb és legszélsőségesebb anarchista, Kropotkin herceg szintén, mint ahogyan a vallási anarchista Lev Tolsztoj gróf is. A hatalomról és az állam jogosságáról szóló kérdéskör nagyon is orosz problematika. Az oroszok különleges módon viszonyulnak a hatalomhoz. Konsztantyin Leontyevnek igaza volt abban, hogy tatár és német közreműködéssel jött létre az erős hatalommal rendelkező orosz államiság. Leontyev szerint az orosz, és általában a szláv népek az anarchián kívül semmit sem teremthettek volna. Ezzel az állításával túloz, hiszen az orosz nép nagyobb szervezőképességgel rendelkezik, mint általában gondolják, mindenesetre a gyarmatosítás képességében felülmúlja a németeket, akiket hátráltat a hatalomra való törekvésük és erőszakos hajlamuk. Az viszont igaz, hogy az oroszok nem kedvelik az államot, és nemigen érzik a magukénak, lázadnak ellene, vagy pedig engedelmesen tűrik elnyomását. Élesebben érzékelik bármely hatalom gonoszságát és bűnét, mint a nyugati emberek. Megdöbbentő lehet azonban az ellentmondás: az orosz anarchikusság és a kötetlen szabadság szeretete ellentétben áll azzal, hogy alázatosan engedelmeskednek az államnak, a nép hajlandó szolgálni a hatalmas birodalom kialakulását. Már említettem, hogy az orosz történelem szlavofil koncepciója

nem magyarázza meg a hatalmas birodalom keletkezését. A nép erejét kiszipolyozó állami hatalom növekedésének visszájaként megjelenik az orosz *volnyica*, az államtól való fizikai vagy szellemi elszakadás. Az orosz egyházszakadás *(raszkol)* az orosz történelem alapvető jelensége, és a *raszkol* talaján keletkeznek az anarchista áramlatok. Ugyanez történik az orosz szektákban. Az államból való kivonulást azzal igazolják, hogy az államon belül nincs igazság, hogy ott nem Krisztus, hanem az Antikrisztus győzedelmeskedik. Az állam, a császár országa ellentétes Isten Országával, Krisztus Országával. A kereszténynek itt nincs saját városuk, ők az eljövendő várost áhítják. Ez tipikusan orosz gondolat. Ám a dualizmus, a szakadás végigkíséri az orosz történelmet. Hivatalosan az állami pravoszlávia minduntalan vallási alapot és támaszt nyújt az önkényuralomnak és az államhatalomnak. Csupán a szlavofilek próbálják meg ötvözni az abszolút egyeduralkodó eszméjét az oroszok alapvető anarchizmusának eszméjével. Próbálkozásuk azonban kudarcot vall, fiaik és unokáik életében a monarchikus államiság már felülkerekedik az anarchizmus igazságán. A 18. század végétől, Ragyiscsevtől kezdve az orosz értelmiség alig jut levegőhöz az egyeduralkodói államiságban, a társadalmi élet szabadságára és igazságára vágyik. Az egész 19. század annak jegyében telik, hogy az értelmiség harcol a birodalommal, eszménye az állam nélküli, hatalom nélküli élet, és létrehozza az anarchista ideológia szélsőséges formáit. Még a – korántsem anarchista – forradalmi szocialista irányzat sem foglalkozott gondolatban azzal, hogy a forradalom győzelme után magához ragadná a hatalmat, és új államot szervezne. Tkacsov az egyetlen kivétel. Mindig létezett a szembeállítás: a „mieink" – az értelmiség, a társadalom, a nép, a felszabadító mozgalom – szemben álltak „ővelük": az állammal, a birodalommal, a hatalommal. Nyugat-Európa nem ismert ilyen éles szembeállítást. A 19. századi orosz irodalom ki nem állhatta a birodalmat, igen erőteljes leleplező erő munkált benne. Az orosz irodalom, mint ahogyan általában az orosz kultúra, összhangban állt Oroszország hatalmas méretével, csakis egy végtelenül nagy országban születhetett meg, ahonnan beláthatatlan horizontok nyílnak, de ezt a vonását az irodalom nem kötötte a birodalomhoz, az államhatalomhoz. Az orosz föld beláthatatlanul tágas volt, az orosz népben roppant nagy ösztönös erő feszült, ám maga a hatalmas biro-

dalmi állam a föld és a nép elárulásának, az orosz eszme eltorzításának tűnt. Sajátos anarchizmusmozzanat fedezhető fel a 19. századi orosz társadalmi áramlatok mindegyikében, a vallásos és a vallásellenes áramlatokban, a nagy orosz íróknál, a korántsem szervező típusú orosz karakterben. A lényegében mindig anarchista orosz vándorlásnak, a kötetlenség szeretetének a visszája az orosz nyárspolgáriság, amely kereskedőink, csinovnyikjaink, kispolgáraink köznapi életében nyilvánult meg. Itt is az orosz lélekben együtt élő éles ellentéteket látjuk. Az alapvetően anarchista törekvésű nép állama óriásira felduzzasztott, teljhatalmú bürokráciával rendelkezett, amely körülvette az egyeduralkodó cárt, és elválasztotta őt a néptől. Ez az orosz sors sajátossága. Jellemző, hogy Oroszországban sohasem létezett lelkesítő és hatásos liberális ideológia. A hatvanas évek reformjainak előrevivőit nevezhetjük liberálisoknak, de nem fűződik hozzájuk meghatározott ideológia, egy teljes világnézet. Most nem a 19. századi Oroszország történelme foglalkoztat engem, hanem az orosz eszmét tükröző, 19. századi orosz gondolkodás fejlődése. A szabadság orosz pátosza inkább az alapvető anarchizmushoz kötődött, mintsem a liberalizmushoz. A liberalizmus egyetlen filozófusának Borisz Csicserin tekinthető,[198] bár ő is inkább liberális konzervatív vagy konzervatív liberális gondolkodó, nem tisztán liberális. Erőteljes intellektus, de mint Vlagyimir Szolovjov mondta róla, kiváltképp irányító típusú elme, aki jobboldali hegeliánusként, száraz racionalistaként nemigen gyakorolt hatást. Gyűlöletesnek látta az – oroszok igazságkeresésével összhangban álló – szocializmust. Csicserin Oroszországban ritka etatistaként igencsak különbözik mind a szlavofilektől, mind a baloldali nyugatosoktól. Számára az állam magasabb rendű érték, mint az ember személye. Jobboldali nyugatosnak lehetne őt minősíteni. Elfogadja a birodalmat, de azt akarja, hogy az kulturált legyen, és liberális jogelemeket szívjon magába. Csicserin alapján tanulmányozható az a szellem, amely ellentétes az orosz eszmével, az orosz eszmének a 19. századi orosz bölcselet fő áramlataiban megjelenő változatával.

[198] Csicserin, Borisz Nyikolajevics (1828–1904) orosz jogtudós, politikai gondolkodó, történész, publicista. 1882-83-ban a moszkvai önkormányzat megválasztott vezetője. A bolsevik külügyi népbiztos, Georgij Csicserin nagybátyja.

2.

Már elhangzott, hogy a szlavofil ideológia erőteljes anarchista elemet tartalmaz. A szlavofilek nem kedvelik az államot és a hatalmat, minden hatalomban a gonoszt látják. Jellegzetesen orosz gondolatuk szerint az orosz nép lelki alkatától idegen a hatalom kultusza és az állam erejével kivívható dicsőség kultusza. A szlavofilek közül Konsztantyin Akszakov mondható a leginkább anarchistának. Így fogalmaz: „Az állam mint princípium maga a gonosz", „az állam a maga elgondolása alapján hazugság". Másutt ezt írja: „a pravoszláv feladatot morális úton kell elvégezni, külső, kényszerítő erő segítsége nélkül. Egyetlen valóban méltó utat járhat az ember, a szabad meggyőződés útját, azt az utat, amelyet az Isteni Megmentő tárt fel számunkra, és amelyet az Ő Apostolai jártak." Szerinte „a Nyugat a külsődleges törvény diadala", míg az orosz állam az önkéntességen, a szabadságon és a békén alapul. A történelem valóságában viszont semmi ehhez hasonló nem létezett, mindez romantikus-utópikus szépítés. Valójában itt arról van szó, hogy Akszakov önkéntességre, szabadságra és békére vágyik. Homjakov szerint a Nyugat nem érti, hogy az állam és a kereszténység nem egyeztethető össze, azaz lényegében Homjakov tagadja, hogy létezhet keresztény állam. A szlavofilek ugyanakkor az önkényuralmi monarchia hívei. Hogyan lehet itt összhangot teremteni? A szlavofilek monarchizmusa a maga fundamentumát és belső pátoszát tekintve anarchista – a hatalomtól való viszolygásból ered. Homjakov a hatalom forrásainak értelmezésében demokrata, a népszuverenitás híve.[199] Eredetileg a teljes hatalom a népé, de a nép nem szereti a hatalmat, lemond róla, cárt választ, és rábízza a hatalom terhének viselését. Homjakov számára nagy érték, hogy a nép választja a cárt. Nála, mint ahogyan általában a szlavofileknél, egyáltalán nem találjuk az önkényuralmi monarchia vallási megalapozását, sem az önkényuralom misztikáját. A cár nem isteni jog alapján uralkodik, hanem a nép választása alapján, a nép akaratnyilvánításából. A monarchia létének szlavofil megalapozása igencsak sajátos. A nép választásán, a nép bizalmán alapuló önkényuralmi monarchia

[199] Lásd *A. Sz. Homjakov* című könyvem. (Bergyajev jegyzete.)

minimális államot, minimális hatalmat jelent, legalábbis ennek így kellene lennie. A cár eszméje nem állami, hanem népi eszme. Nem szabad, hogy az imperializmushoz köze legyen, a szlavofilek élesen szembeállítják saját önkényuralom-fogalmukat a nyugati abszolutizmussal. Az államhatalom merő gonosz és szenny. A hatalom a népé, csak a nép lemond róla, és teljes mértékben a cárra bízza – inkább egy embert szennyezzen be, mintsem az egész népet. A hatalom nem jog, hanem súlyos teher. A szlavofilek szerint senkinek sincs joga uralkodni, de van egy ember, akinek kötelessége, hogy viselje a hatalom nehéz terhét. Jogi garanciákra nincs szükség, azok csak belesodornák a népet az uralkodás atmoszférájába, a mindig gonosz politikába. A népnek kizárólag a szellem szabadságára van szüksége, a gondolkodás, a lelkiismeret, a szólás szabadságára. A szlavofilek élesen szembeállítják a *zemsztvó*t, a társadalmat az állammal. Meggyőződésük, hogy az orosz nép nem kedveli a hatalmat, az uralkodást, és nem is akarja, hogy köze legyen hozzá, a szellem szabadságának világában akar élni.

Valójában az orosz önkényuralom, különösen I. Miklós önkényuralma, éppen a szlavofilek által nem kívánt abszolutizmust és imperializmust jelenti, a – szlavofilek számára elviselhetetlen – mindenható bürokrácia szörnyűséges felduzzasztását. Anarchista monarchiaideológiájukkal, mely valójában csak utópia, a szlavofilek a maguk szabadságszeretetét palástolták, valamint azt, hogy a hatalom nélküli világ ideáljával rokonszenveztek. Szemben a szlavofilekkel, Herzen semmit sem takargat, nem próbálja összehangolni azt, ami összehangolhatatlan – világosan látható az államot tagadó, anarchista törekvése. Leontyev a szlavofilek ellenpólusa az államhoz való viszonyában. Elismeri, hogy az orosz nép hajlik az anarchiára, de ezt igen nagy rossznak tartja. Szerinte a bizánci alapelvek, valamint tatár és német elemek hozták létre az orosz államiságot. Korántsem osztja továbbá a szlavofilek patriarchális-családcentrikus ideológiáját, úgy véli, Oroszországban az állam erősebb a családnál. Leontyev jóval helyesebben érti a valóságot, mint a szlavofilek, élesebben lát náluk, de a szlavofilek jócskán felette állnak morális ítéleteiket, eszményüket tekintve, és nagyobb mértékben van igazuk. Most viszont nézzük az igazi orosz anarchizmust.

3.

Bakunyin, a hegeli idealizmustól elfordulva, a cselekvés filozófiájának, a forradalmi anarchizmus legszélsőségesebb formáinak a híve lesz. Bakunyin karakteresen orosz jelenség, lázadást hirdető orosz nemesúr. Főképp Nyugaton tesz szert világhírnévre. A drezdai felkelés idején azt javasolja, hogy függesszék ki a falakra a forradalmár-harcosok elé Raffaello *Madonnáját*, mert biztos benne, hogy a katonák nem lőnek a képre.[200] Bakunyin anarchizmusa szintén szláv-orosz messianizmus. Erőteljes szlavofil motívum hat benne – szerinte Kelet felől érkezik a fény. Oroszországból egyetemes tűzvész terjed szét az egész világon. Bakunyin gondolatai közül egynéhányat átvesz a kommunista forradalom, habár maga Bakunyin ellenségesen ítéli meg a marxizmust. Szerinte a szlávok egyedül sohasem hoztak volna létre államot, csakis a hódító népek lehetnek államalkotók. A szlávok viszont testvéri közösségekben és *obscsiná*kban éltek. Bakunyin nagyon nem kedveli a németeket, fő művének címe: *A korbácsos német impérium*. Párizsban egy ideig közel kerül Marxhoz, ám később eltávolodik tőle, harcol ellene az I. Internacionálé miatt, és a harcból Marx kerül ki győztesen. Bakunyin etatistának, pángermánnak és jakobinusnak tartja Marxot, márpedig a jakobinusokat ugyancsak nem kedveli. Az anarchisták a nép segítségével, a jakobinusok viszont az állam révén akarják végrehajtani a forradalmat. Mint a többi orosz anarchista, ő is ellenzi a demokráciát. Teljes mértékben elutasítja az általános választójogot. Szerinte egy kormány despotizmusa akkor a legerősebb, ha a látszólagos népképviseletre támaszkodik. Annak is ellensége, hogy a tudomány és a tudósok igazgathassák az életet. A marxista szocializmus tudós szocializmus, és Bakunyin a maga forradalmi dionüszizmusát állítja vele szembe. Nyomasztó jóslata: ha valamely nép megpróbálja országában megvalósítani a marxizmust, akkor az a valaha is tapasztalt legrettenetesebb zsarnokság lesz. A marxizmussal ellentétben Bakunyin a nép, elsősorban az orosz nép ösztönösségébe vetett hitét hangoztatja. Nem szükséges a népet propaganda segítségével felkészíteni a forradalomra, csak lázítani

[200] Herzen ír erről a *Biloje i dumi* 6. részének 4. fejezetében.

kell. Bakunyin Sztyenyka Razint és Pugacsovot ismerte el szellemi elődeiként. Tőle származnak a nevezetes szavak: *a rombolás szenvedélye teremtő szenvedély*. Egyetemes tűzvészt kell előidézni, le kell rombolni a régi világot. A régi világ hamvain, a romok helyén magától létrejön egy új, jobb világ. Bakunyin anarchizmusa nem individualista, mint amilyen Max Stirneré, hanem kollektivista. Ám a kollektivizmus vagy a szocializmus nem szervezés útján jön létre, hanem a régi világ lerombolása után eljövő szabadságból születik meg. Magától megszületik a termelő szövetkezések szabad testvéri uniója. Bakunyin anarchizmusa a narodnyik gondolat szélsőséges válfaja. A szlavofilekhez hasonlóan Bakunyin hisz a népi ösztönben rejlő igazságban. A dolgozó nép legalsóbb rétegeit azonban fel akarja lázítani, és arra is hajlandó, hogy rabló, bűnöző elemeket csatlakoztasson hozzájuk. Mindenekelőtt az ösztönerőben hisz, nem a tudatban. Sajátos antropológiát dolgoz ki. Az ember azáltal lett emberré, hogy szakított a jó és a rossz megismerésének fájáról. Az emberi fejlődés három ismérvét állapítja meg: 1. biológiai lét, 2. gondolkodás, 3. lázadás. A lázadás a felegyenesedett ember természetes jellemzője. Csaknem misztikus jelentőséget tulajdonít a lázadásnak. Harcias ateista is, *Isten és az állam* című könyvében fejti ki álláspontját. Úgy véli, az állam főként az isteneszmére támaszkodik. Az isteneszme Bakunyin szerint az emberi ész megtagadása, az igazságosság és a szabadság megtagadása. „Ha Isten létezik, akkor az ember rab." Isten bosszúálló, minden vallás kegyetlen. Harcias istentagadásában Bakunyin a kommunistáknál is messzebb megy. Így ír: „Egyedül a szociális forradalomnak lesz ereje egyidejűleg bezárni minden kocsmát és minden templomot." Egyáltalán nem képes lényegi kérdést feltenni Istenről, oly módon, hogy eltekintene az emberek isteneszméjét eltorzító társadalmi hatásoktól. Csakis a torzulásokat látja, azokat ismeri. Isteneszméje nagyon hasonlít Markión gonosz Istenéhez, amilyen Markiónnál a világ teremtője.[201] Az őszinte istentagadás mindig csakis ilyen Istent lát. És ebben nemcsak az istentagadók hibásak, hanem még inkább azok, akik alantas, haszonleső földi célokra, az állam gonosz formáinak

[201] Lásd A. Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom Frem den Gott*. Harnack állítása szerint az oroszok hajlamosak a markionizmusra. (Bergyajev jegyzete.)

fenntartására használták ki az istenhitet. Bakunyin érdekes, csaknem fantasztikus orosz figura. És bármilyen hamisak világszemléletének alapjai, gyakran közel kerül az igazi orosz eszméhez. Világnézetének fő gyengéje, hogy hiányzik belőle a csak valamelyest is átgondolt személyiségeszme. Lázadást hirdet az állam és bármilyen hatalom ellen, de nem az emberi személy nevében lázadna. A személy a kollektívum alárendeltje marad, és elnyeli őt a népi őselem. Az emberi személyt élesen érzékelő herzeni látásmód Bakunyin álláspontja felett áll. Bakunyin anarchizmusa ellentmondásos, mivel nem ellenzi következetesen, hogy erőszakot kövessenek el az ember ellen, és hatalmat gyakoroljanak felette. Az anarchista forradalom véres erőszak útján megy végbe, és amit kínál e forradalom, az nem más, mint a fellázadt nép – igaz, szervezetlen – uralma a személy felett. Kropotkin anarchizmusa némileg más típusú, kevésbé szélsőséges, idillikusabb, naturalista megalapozású. A természet, valamint a nép igen optimista megítélését feltételezi – Kropotkin hisz az együttműködésre való természetes hajlamban. A gonosz metafizikai érzékelése hiányzik az anarchistákból. Az egész orosz narodnyik irányzat tartalmaz anarchista elemet, de az orosz forradalmi mozgalomban a tulajdonképpeni anarchisták másodlagos szerepet játszanak. Másképpen kell értékelni az anarchizmust: az e világi birodalom csábítását elutasító orosz magatartásként. Ebből a szempontból Konsztantyin Akszakov és Bakunyin hasonlítanak egymáshoz. Ám a tudat síkján az anarchizmus minden kritikán aluli, gyakran képtelen formákat öltött.

4.

Lev Tolsztoj vallási anarchizmusa az anarchizmus legkövetkezetesebb és legradikálisabb formája: a hatalom alapelvét és az erőszakot tagadja. Teljes tévedés nála radikálisabbnak vélni a céljai megvalósításához erőszakot követelő anarchizmust, például Bakunyin anarchizmusát. Szintén tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy a legnagyobb vérontást okozó irányzat volna a legforradalmibb. Az igazi forradalmiság az élet elsődleges alapjainak szellemi átváltoztatását követeli meg. Szokás racionalistának tartani Lev Tolsztojt.

Ez a vélekedés nem csupán a művész Tolsztoj esetében helytelen, hanem Tolsztojra mint gondolkodóra sem igaz. A tolsztoji vallásfilozófiában igen könnyen felfedezhetjük az észszerűség előtti naiv hódolatot. Tolsztoj a bölcsesség-észt, az isteni észt összekeveri a felvilágosítók rációjával, Voltaire észfogalmával, az értelemmel. Ám éppen Tolsztoj követel esztelenséget az életben, éppen ő nem tűrne semmiféle kompromisszumot Isten és a világ között, éppen ő javasolja, hogy tegyünk kockára mindent. Tolsztoj az eszközök és a célok abszolút hasonlatosságát követeli akkor, amikor a történelemben zajló élet az eszközök és a célok abszolút eltérésén alapul. Vlagyimir Szolovjov minden miszticizmusa ellenére az emberi élet teokratikus berendezkedésének igencsak racionális, megfontolt, biztonságos terveit konstruálja – uralkodókkal, háborúval, tulajdonnal, mindazzal együtt, amit a világ helyesel. A „ne állj ellene erőszakkal a gonosznak" tolsztoji tanát igen könnyű megbírálni, könnyű rámutatni, hogy ily módon a gonosz és a gonoszak győzedelmeskednek. Szokás szerint azonban nem értik a felvetett probléma mélységét. Tolsztoj szembeállítja a világ törvényét Isten törvényével. Azt javasolja, hogy Isten törvényének teljesítéséért tegyük kockára a világot. A keresztények többnyire mindenesetre úgy építik és szervezik a maguk gyakorlati életét, hogy az előnyösen és célszerűen alakuljon, és ők boldoguljanak attól függetlenül, hogy van-e Isten, vagy nincs. A gyakorlati – személyes és társadalmi – életben szinte semmilyen különbség nincs az Istenben hívő, illetve az Istenben nem hívő ember között. Egyes szent életűt vagy csodabogarat kivéve, senki sem próbálja életét az evangéliumi alapelvek szerint élni, és gyakorlatilag mindenki számára kétségtelen, hogy ha így tenne, elpusztulna az élet, mind a magán-, mind a társadalmi élet, habár ez senkit nem tart vissza attól, hogy elméletileg elismerjék az evangéliumi alapelvek abszolút jelentőségét – igaz, abszolút jellegük miatt az életen kívüli jelentőségüket. Akár létezik Isten, akár nem, a világ dolgait a világ törvényei szerint rendezik el, nem pedig Isten törvénye alapján. Ezzel nem békélhet meg Tolsztoj, és ez nagy érdeme még akkor is, ha vallásfilozófiája gyönge, és tanítása a gyakorlatban nem valósítható meg. A „ne állj ellene erőszakkal a gonosznak" tolsztoji tan értelme mélyebb, mint rendszerint gondolják. Ha az ember többé nem áll ellen erővel a gonosznak, azaz nem követi az

e világi törvényt, akkor megtörténik a közvetlen isteni beavatkozás, akkor hatni kezd az isteni természet. A jó csakis akkor győz, ha maga az Istenség hat. A tolsztoji tanításban a társadalom és a történelem életére transzponált kvietizmus ölt formát. Bármilyen jelentős Tolsztoj gondolata, tévedés rejlik benne: mintha Tolsztojt nem érdekelnék azok, akik ellen erőszakot követnek el, és akiket meg kell védeni az erőszaktól. Igaza van abban, hogy erőszakkal nem lehet legyőzni a gonoszt, és nem lehet megvalósítani a jót, de nem ismeri el, hogy az erőszaknak külső határt kell szabni. Van leigázó erőszak, és van megszabadító erőszak. Tolsztoj morális maximalizmusa eltakarja előle, hogy a jó kénytelen a világ sötét, gonosz közegében cselekedni, ezért nem cselekedhet vaskalapos módon. Tolsztoj azt látja, hogy a jót harca közben megfertőzi a gonosz, és elkezd gonosz eszközökkel élni. Tolsztoj maradéktalanul a szívébe akarja fogadni a hegyi beszédet. Az ő esete azt a kiemelkedően fontos gondolatot sugallja, hogy az igazság veszélyes, és nem nyújt garanciákat – és hogy az emberek egész társadalmi élete a hasznos hazugságra épül. Létezik a hazugság pragmatizmusa. Ez a tipikusan orosz problematika idegen a nyugati civilizáció szocializáltabb népeitől. Óriási tévedés, ha azonosnak tekintjük az anarchizmust és az anarchiát. Az anarchizmus nem a renddel, az egyetértéssel, a harmóniával áll szemben, hanem a hatalommal, az erőszakkal, a császár országával. Az anarchia káosz és diszharmónia, vagyis rútság. Az anarchizmus viszont a szabad, belülről meghatározott harmónia és békesség ideálja, azaz Isten Országának győzelme a császár országa felett. Az erőszakos, despotikus állam rendszerint anarchiát és diszharmóniát rejt magában. Az elvi alapú, szellemileg megalapozott anarchizmus megfér az állam funkcionális jelentőségének elismerésével, az állami funkciók szükségszerűségével, de nem fér meg az állam hegemóniájával, abszolutizációjával, azzal, hogy az állam az ember szellemi szabadságára törjön, nem fér meg az állam hatalomvágyával. Tolsztoj helyesen gondolta, hogy a bűn az állam életének a feltétele, ilyenné formálódott az állami élet a történelemben. A kivégzés látványa megrázta Tolsztojt, mint ahogyan megrázta a kivégzés Dosztojevszkijt is, Turgenyevet és Vlagyimir Szolovjovot szintén, az oroszok legjobbjaira kivétel nélkül így hatott. A nyugati emberekre nem, és ők nem is kételkednek jogosságában,

sőt úgy vélik, a kivégzések gyakorlata a szociális ösztönből fakad. Mi, oroszok, hál' Istennek nem lettünk így szocializálva. Sőt, az oroszok általában a büntetések igazságosságában is kételkedtek. Dosztojevszkij a büntetést nem a társadalmi haszna miatt helyesli, hanem csakis azért, mert úgy látja, hogy magának a bűnösnek van szüksége a bűnhődésre lelkifurdalása enyhítéséhez. Ami Tolsztojt illeti, ő az Evangélium alapján teljes mértékben elutasítja a bíráskodást és a büntetést.

Dosztojevszkij lényegi anarchizmusát nehezen lehetett észrevenni *Az író naplójá*ban kifejtett, külsődlegesen konzervatív politikai nézetei miatt. Monarchizmusa éppannyira anarchista típusúnak mondható, mint a szlavofilek monarchizmusa. *A Karamazov testvérek*ben feltáruló teokratikus utópia ugyanis teljes mértékben állam nélküli utópia, meg kell haladnia az államot, ebben az utópiában az állam maradéktalanul át kell hogy adja a helyét az Egyháznak, az Egyházban kell feltárulnia egy olyan országnak, amely Isten Országa, nem pedig a császáré. Ez pedig apokaliptikus várakozás. Dosztojevszkij teokráciája ellentétes a „polgári" civilizációval, bármilyen állammal, a külsődleges törvény igaztalansága lepleződik le benne (ami igencsak orosz motívum, sőt, még Konsztantyin Leontyevnél is előfordult), e teokráciának része az orosz keresztény anarchizmus és az orosz keresztény szocializmus (Dosztojevszkij egyenesen pravoszláv szocializmusról beszél). Az állam helyére az Egyház lép, és az állam eltűnik. „Keleten ragyog fel ez a csillag", mondja Paiszij atya.[202] „Így legyen, így legyen [...] ha csak a világ végén is".[203] Nyilvánvaló e szavak eszkatologikus hangoltsága. Ám az anarchizmus igazi vallási és metafizikai megalapozását *A Nagy Inkvizítor legendájá*ban találjuk. A legenda anarchista jellegét nem vették észre kellőképp, sok mindenkit megtévesztett ez a mű, például Pobedonoszcevet, aki nagy tetszéssel fogadta.[204] Nyilván a legenda katolikus külsősége volt

[202] Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*... i. m. 1. kötet, 408. p. Valójában Zoszima sztarec szavai.

[203] Uo. 87. p. Paiszij atya szavai.

[204] Pobedonoszcev, Konsztanyin Petrovics (1827–1907) nagy hatású orosz konzervatív politikus, 25 éven át a Szent Szinódus főügyésze (1880–1905). Bergyajev ki-

megtévesztő. Valójában *A Nagy Inkvizítor legendája* rettenetes csapást mér bármilyen autoritásra és bármilyen hatalomra, a császár országára, mely nem csupán a katolikus, hanem a pravoszláv és minden más vallásban is jelen van, mint ahogyan a kommunizmusban és a szocializmusban is. Dosztojevszkij vallási anarchizmusa különleges, és más alapokkal rendelkezik, mint Tolsztoj anarchizmusa, mélyebbre hatol. Dosztojevszkij számára a szellem szabadságának a kérdése centrális kérdés, ilyen jelentőségre nem tesz szert Tolsztojnál. Tolsztoj viszont szabadabb a hagyományos eszmék külső rárakódásától, egyöntetűbb. Dosztojevszkijnél igen eredeti az a gondolat, hogy a szabadság az embernek nem a joga, hanem a kötelezettsége, kötelessége, a szabadság nem könnyedség, hanem nehéz teher. Ezt a gondolatot úgy fogalmaztam meg, hogy nem az ember követeli Istentől a szabadságot, hanem Isten az embertől, és érdemet lát a szabadságban: az ember Istenhez való hasonlatosságának érdemét. Ezért tesz szemrehányást a Nagy Inkvizítor Krisztusnak, mondván, úgy cselekedett, mintha nem szeretné az embert, hiszen ráhárítja a szabadság terhét. A Nagy Inkvizítor a gyönge kisdedek boldogságát akarja nyújtani az emberek millióinak azzal, hogy leveszi vállukról a szabadság számukra túl nehéz terhét, megfosztja őket a szellem szabadságától.[205] Az egész legenda Krisztus három pusztai megkísértésének elfogadására vagy visszautasítására épül. A Nagy Inkvizítor enged mindhárom kísértésnek, a katolicizmus szintén, mint ahogyan minden autoriter vallás, bármilyen imperializmus, valamint az ateista szocializmus és kommunizmus is. A vallási anarchizmus viszont azon alapul, hogy Krisztus visszautasítja az e világi birodalom csábítását. Dosztojevszkij sze-

emeli Pobedonoszcev és Lenin lelki alkatának hasonlóságát *Az orosz kommunizmus értelme és eredete* című könyvének VI. fejezetében. Pobedonoszcevről így ír: „Szent Szinódus-beli méltóságát arra használta fel, hogy az egyházat az állam alárendeltjévé tegye. Sem az egyházi hierarchia, sem a világi személyek emberi méltóságában nem hitt." In Bergyajev: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete.* Kiss Ilona fordítása. Budapest, 1989, Századvég Kiadó, 167. p.

[205] Lásd *Dosztojevszkij világszemlélete* című könyvem, amelynek alapja *A Nagy Inkvizítor legendájá*nak értelmezése. (Bergyajev jegyzete.)

rint a földi birodalom kényszerítő jellegű berendezkedése római eszme, és ezt az eszmét örökli az ateista szocializmus is. A kényszeralapú római eszmével a szellem szabadságán alapuló orosz eszmét állítja szembe, az igazi szabad teokrácia nevében (Szolovjov kifejezése) leleplezi a hamis teokráciákat. A hamis teokrácia és annak fonák, istentelen hasonmása az, amit most totalitárius rendszernek, totalitárius államnak neveznek. A szellem szabadságának tagadását Dosztojevszkij az Antikrisztus csábításának tartja. Az autoritárius elv az Antikrisztus alapelve. *A Nagy Inkvizítor legendája* a tekintély és a kényszer legvégletesebb elutasítása, ennél radikálisabbat nem ismert a kereszténység története, és Dosztojevszkij itt túllép általában a történeti pravoszlávia és a történeti kereszténység határain, az eszkatologikus kereszténységhez jut el, a Szellem kereszténységéhez, feltárja a kereszténység profetikus oldalát.

A történeti kereszténységben többnyire azzal igazolták az államhoz, a császár birodalmához fűződő megalkuvó, opportunista, alkalmazkodó viszonyt, hogy megmondatott, add meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené. Ám az Evangélium szerint a császár országához fűződő elvi alapú viszonyt az jellemzi, hogy az ember elutasítja az e világi birodalom csábítását. A cézár korántsem semleges személy, a cézár az e világi fejedelem, vagyis a krisztusival ellentétes alapelvet képviseli, az Antikrisztus alapelvét. A kereszténység története során szüntelenül a császárnak adták meg azt, ami az Istené, minden alkalommal így tettek, amikor a szellemi életben igent mondtak a tekintély és a hatalom alapelvére, amikor kényszert és erőszakot alkalmaztak. Dosztojevszkij maga mintha nem is értené eléggé a legendájából leszűrhető anarchista következtetéseket. A 19. századi orosz bölcselet vakmerő cselekedete ez. Már a század végén és a 20. század elején Nyikolaj Fjodorov, egy különös, igen jellegzetesen orosz gondolkodó, szintén sajátos anarchizmus alapjait veti majd meg, amely ellenséges az állam iránt és, mint a szlavofileknél, összefonódik a patriarchális monarchiával, amely korántsem az állam. Fjodorov az emberi gondolkodás történetének leggrandiózusabb és legradikálisabb utópiáját bontakoztatja ki. Ám nála a gondolkodás már végleg az eszkatológia szférájába lép, amiről külön fejezet szól majd. Az orosz formákban megjelenő anarchizmus továbbra is az orosz tudat és az orosz útkeresések problematikája.

8. FEJEZET

A vallás témája. Az orosz filozófia vallási jellege. A teológia és a vallásfilozófia különbsége. A nyugati racionalizmus bírálata. Kirejevszkij és Homjakov filozófiai eszméi. A gyülekezetiség (szobornoszty) eszméje. Vlagyimir Szolovjov. Erotika. Az összegység intuíciója. A lét és a létező. Az istenemberség eszméje. Szófia-tan. A szeretet értelme. Dosztojevszkij és Lev Tolsztoj vallásfilozófiája. Az orosz vallásfilozófiai gondolkodás a teológiai akadémiákon. Innokentyij érsek. Nyeszmelov. Tarejev

1.

A vallás témája meghatározó szerepet játszott a 19. századi orosz kultúrában, és nem csupán a vallási irányzatokon belül, hanem – akár tudattalanul – a valláson kívüli és az Istennel hadakozó *(bogoborcseszkij)* irányzatokban is. Oroszországnak nem voltak olyan formátumú filozófusai, mint amilyen formátumúak az írói, mint Tolsztoj és Dosztojevszkij. Az orosz akadémikus filozófia nem vált különösebben eredetivé. Az orosz gondolkodás, lévén túlságosan totalitárius irányultságú, nem maradhatott elvont filozófiai természetű, egyszerre törekedett vallási és társadalmi jellegre, erőteljes morális pátosz fűtötte. Oroszországban hosszú ideig nem alakult ki a filozófiailag művelt közeg, csupán az 1880-as években kezdett formálódni, a *Voproszi filoszofii i pszihologii* [A filozófia és a pszichológia kérdései] című folyóirat létrejöttével. Nyikolaj Grot,[206] bár filozófusként kevéssé figyelemreméltó, de jelentős tevékenységet folytatott a filozófiai kultúra oroszországi meghonosítása érdekében. A filozófia fejlődése számára igencsak kedvezőtlen viszonyok uralkodtak nálunk: üldöztetésben részesült mind a hatalom, mind a társadalom részéről, jobboldalról is, baloldalról is. Mégis eredeti

[206] Nyikolaj Grot (1852–1899) alapította a folyóiratot 1889-ben, és irányította 1896-ig.

vallásfilozófia jött fokozatosan létre Oroszországban, és egyre fejlődött – éppen erre irányult az orosz gondolkodás egyik feladata. Pontosan vallásfilozófiáról van itt szó, nem teológiáról. Nyugaton a gondolkodás és a tudás nagymértékben differenciált lett, mindent kategóriákba soroltak. A hivatalos katolicizmus és a hivatalos protestantizmus hatalmas teológiai irodalmat hozott létre, a teológia professzionális tevékenység lett, specialisták, egyházi emberek, teológiai fakultások és intézetek professzorai foglalkoztak vele. A teológiaprofesszorok sosem kedvelték a vallásfilozófiát – túl kötetlennek találták, és gnosztikus elhajlással gyanúsították –, az ortodoxia védelmezőiként féltve óvták a teológia különleges jogait. Oroszországban, az orosz pravoszláv világban hosszú ideig teológia nem létezett, vagy csupán a nyugati skolasztika utánzásáról beszélhetünk. A pravoszláv gondolkodásban az egyetlen hagyomány – a platonizmus és a görög patrisztika hagyománya – megszakadt és feledésbe merült. A 18. században még azt is gondolták, hogy a racionalizmust és a felvilágosodást képviselő Wolff filozófiája áll leginkább összhangban a pravoszláv világgal. Nem valamely teológiaprofesszor, nem valamely egyházi méltóság kezd eredeti módon, pravoszlávként megnyilatkozni teológiai témákról, hanem egy nyugalomba vonult lovasgárdatiszt és földbirtokos, Alekszej Homjakov. Később sem professzionális teológusok fogalmazzák meg Oroszországban a legkiemelkedőbb vallásfilozófiai gondolatokat, hanem írók, független emberek. Oroszországban amolyan vallásfilozófiai *volnyica* alakul ki, amelyre nem szűnő gyanakvással tekintenek a hivatalos egyházi körök. Vlagyimir Szolovjov filozófus, nem pedig teológus. Egyetemi magántanár, akit a halálbüntetést elítélő beszéde miatt elüldöznek az egyetemről – a legkevésbé sem emlékeztet a teológia vagy a filozófia specialistájára. Az egyetemekről kiűzött filozófia érdekes módon a teológiai akadémiákon talál menedékre, de a teológiai akadémiák, kevés kivételtől eltekintve, nem hoznak létre eredeti orosz filozófiát. Az orosz vallásfilozófiát a gondolkodás hosszú szendergéséből azok az impulzusok ébresztik fel, amelyeket a német filozófiától kap, főleg Schellingtől és Hegeltől. Az egyetlen egyházi hierarcha, aki a bölcselet szférájában valamelyest figyelemreméltó – Innokentyij érsek –, inkább a vallásfilozófia, mintsem a teológia terén alkot. A teológiai akadé-

mia professzorai közül Nyeszmelov a legeredetibb és legkiválóbb bölcselő.[207] Szellemiségét tekintve vallásfilozófus, nem teológus, és igen értékes mindaz, amivel hozzájárul az orosz vallásfilozófia megteremtéséhez. Az igazi teológus az Egyház nevében gondolkodik, s főként a Szentírásra és a szent hagyományra támaszkodik, alapvetően dogmatikus, tudománya pedig társadalmilag megszervezett. A vallásfilozófia viszont a maga alapelvéből fakadóan szabadon választja a megismerés útjait, miközben szellemi tapasztalaton, a hiten alapul. A vallásfilozófus számára a kinyilatkoztatás szellemi tapasztalat és szellemi tény, nem pedig autoritás, az ő módszere intuitív. A vallásfilozófia megköveteli az elméleti és a gyakorlati ész egyesítését, a teljességet igényli a megismerő tevékenységben. Nem csupán az ész, hanem a szellemi erők összessége vesz részt a megismerésben. Az orosz vallásfilozófia különösképpen hangsúlyozza, hogy a filozófiai megismerés az osztatlanul teljes szellem által történik, amikor is az ész az akarattal és az érzéssel egyesül, és nyoma sincs a racionalista megosztottságnak. Ezért az első feladat a racionalizmus kritikája. A racionalizmust tartják a – tévesen csaknem teljes mértékben racionális színezetűként feltüntetett – nyugati gondolkodás eredendő bűnének. Nyugaton mindig léteztek a racionalizmussal ellentétes irányzatok is, de az orosz filozófia a nyugati gondolkodással szembeállítva talál magára és határozza meg önmagát, miközben nagy jelentőségű számára Schelling, Hegel, Franz Baader.[208] Baader egyébként nem kevésbé harcol a racionalizmussal, mint a szlavofil filozófusok. Az orosz vallási és filozófiai gondolkodás eredeti, sajátos vonásának mindazonáltal a totalitárius jelleget kell tartanunk, a csorbítatlan teljesség vágyát. Már láttuk, hogy a pozitivista Mihajlovszkij Kirejevszkijnél és Homjakovnál nem kevésbé törekszik a csorbítatlanul teljes igazságra, az olyan igazságra, amely igaz is, és igazságos is. Mai kifejezéssel élve, azt mondhatnánk, hogy a vallási

[207] Nyeszmelov, Viktor Ivanovics (1863–1937) a Kazanyi Teológiai Akadémia professzora.

[208] Lásd Baader filozófiájának nemrég megjelent alapos kifejtését – E. Susini: *Franz von Baader et le romantisme mystique.* Két kötet. (Bergyajev jegyzete.)

színezetű orosz filozófia egzisztenciális filozófia akar lenni, egzisztenciális benne a megismerő és filozofáló lény, saját szellemi és morális tapasztalatát fejezi ki, teljes, nem pedig darabokra szakadt tapasztalatát. Dosztojevszkij a legnagyobb orosz metafizikus, és gondolkodása maximálisan egzisztenciális. Unamuno szerint a spanyol filozófia a *Don Quijoté*ben sűrűsödik össze. Így mi is elmondhatjuk, hogy az orosz filozófia Dosztojevszkijben sűrűsödik össze. A 19. századi orosz tudatra jellemző, hogy a különböző orosz vallástalan irányzatok – szocializmus, narodnyikság, anarchizmus, nihilizmus és maga az orosz ateizmus – mind vallási kérdésekkel foglalkoznak, és átélésük is vallásos érzelmi fűtöttséggel történik. Dosztojevszkij ezt nagyszerűen érti. Mint mondja, az orosz szocializmus az Istenről és a halhatatlanságról szóló kérdést jelenti. A forradalmi értelmiség vallási forradalomként fogja fel a forradalmat – számára a forradalom mindenre kiterjed, és a hozzá fűződő viszony is mindent átfogó, totalitárius. Az orosz áramlatok vallási jellege már abban is megnyilvánul, hogy a legkínzóbb problémát a *teodicea* jelenti, a gonosz létezésének problémája, amely Belinszkijt és Bakunyint éppúgy gyötri, mint Dosztojevszkijt. Ezzel a problémával függ össze az orosz ateizmus is.

Az önálló orosz filozófia programját először Ivan Kirejevszkij és Homjakov vázolta fel. Kijárták a német idealizmus iskoláját, de kritikusan próbáltak tekinteni a kortárs európai filozófia tetőpontjára, azaz Schellingre és Hegelre. Mondhatnánk, hogy Homjakov Hegelből kiindulva gondolkodott, de sosem volt hegeliánus, Hegel-kritikája igen jelentős. Ivan Kirejevszkij így írt programszerű filozófiai cikkében: „Mily nagy szükség van a filozófiára: elménk egész fejlődése megköveteli. Költészetünket csakis a filozófia élteti, annak levegőjét szívja be, gyermekded tudományunk egyedül a filozófiától nyerheti lelkét és teljességét, és talán életünk is eltanulja tőle a finom arányokat. De honnan érkezhet? Hol keressük? Természetesen első lépésként annak az országnak az intellektuális kincseit kell bemutatnunk, amely a többi nép előtt jár a spekulatív gondolkodásban. Mások gondolatai azonban csak úgy válhatnak hasznossá, ha saját gondolkodásunkat fejlesztjük velük. A német filozófia nem verhet gyökeret nálunk. A *mi* filozófiánknak a *mi* életünkből kell kibontakoznia, a *mi* közös népi és egyéni létezésünk aktuális

kérdéseiből, uralkodó érdekeiből."[209] Jellemző, hogy Kirejevszkij az életből akarja levezetni a filozófiát. Homjakov pedig azt állítja, hogy a filozófia a vallási tapasztalattól függ. Az ő filozófiája a cselekvésfilozófiák típusához tartozik. Sajnos Kirejevszkij és Homjakov csupán filozófiai cikkekre szorítkoznak, nem írnak egyetlen filozófiai könyvet sem. Ám kiváló intuícióval rendelkeznek. Bejelentik az elvont filozófia végét, és a csorbítatlanul teljes tudásra törekednek. A hegelianizmus meghaladása megy így végbe, és az elvont idealizmustól elfordulva, a konkrét idealizmus hívei lesznek. Ezt az utat folytatja Vlagyimir Szolovjov, aki viszont már könyvek formájában fejezi ki filozófiáját. A szlavofil séma szerint a katolicizmus előidézi a protestantizmust, a protestantizmus az idealista filozófiát és Hegel elméletét, a hegelianizmus pedig materializmussá alakul át. Homjakov kiváló érzékkel előre látja a dialektikus materializmus megjelenését. A homjakovi kritika elsősorban azt leplezi le a hegeli filozófiában, hogy eltűnik belőle a létező, a szubsztrátum. Így fogalmaz: „A létezőt teljesen el kell távolítani. A fogalomnak, a maga legteljesebb elvontságában saját bensejéből kell mindent új életre keltenie." „Örök, önmagától újjászülető teremtés az elvont, minden lényegiséget nélkülöző fogalom mélyéből." Az orosz filozófia alapeszméje nem más, mint a konkrét létezőnek, a racionális tudatot megelőző létezőnek az eszméje. A szlavofil filozófia, mint ahogyan Szolovjov filozófiája is, Franz Baaderhez áll a legközelebb, valamint részben a kései Schellinghez. Igen eredeti ismeretelmélet terve körvonalazódik: gyülekezeti, egyházi ismeretelméletnek nevezhetnénk. A szeretet lesz itt a megismerés alapelve, a szeretet biztosítja az igazság megismerését. A szeretet a vallási igazság forrása és garanciája. A szeretettől áthatott kommunikáció, a gyülekezetiség *(szobornoszty)* jelenti a megismerés kritériumát. Az autoritással szembeállított elvről van itt szó, ugyanakkor a megismerés olyan útjáról is, amely ellentétes a descartes-i *cogito ergo sum*mal. Nem én gondolkodom, hanem mi gondolkodunk, azaz a szeretetteljes kommunikáció gondolkodik, és nem a gondolkodás bizonyítja, hogy vagyok, hanem az akarat és a szeretet.

[209] Kirejevszkij: *Obozrenyije russzkoj szlovesznosztyi za 1829 god* [Az 18929-es év orosz irodalmának áttekintése]. 1830.

Homjakov voluntarista, az *akaró észre* mond igent. „Az akarat az ember számára a *tárgy előtt létező* szférához tartozik." Csakis az akarat, csakis az akaró ész – nem pedig az akarat nélküli ész – feltételezi a különbséget az *én* és a *nem-én* között, a bensőnk és a külső világ között. A tudás alapja a hit. A létezőt a hit által fogjuk fel. A tudás és a hit lényegében azonos egymással. „Ebben a logikai tudatot megelőző szférában (az elsődleges hit szférájában), amely a bizonyítékokra és érvekre nem szoruló élettudattal telített szféra, ráébred az ember, hogy mi alkotja az ő elméjének világát, és mi tartozik a külső világhoz." Az akarat a racionális tudatot megelőzően észleli a létezőt. Homjakovnál az akarat nem vak, és nem irracionális, mint Schopenhauernél – Homjakovnál az akarat az akaró ész. Nem irracionalizmust, hanem ultracionalizmust látunk Homjakovnál. A logikai tudat nem teljes mértékben ragadja meg a tárgyat, a létező realitásának megragadása a logikai tudatosítás előtt történik meg. Homjakovnál a filozófia oly mértékben függ a vallási tapasztalattól mint elsődleges tapasztalattól, hogy még azt is állítja, a filozófiai megismerés a Szentháromságba vetett hittől függ. Ám a német filozófiával kapcsolatban Homjakov elkövet egy hibát. A nyugati racionalizmussal vívott harc hevében mintha észre sem venné, hogy mennyire áthatja a német metafizikát a Böhmétől eredeztethető voluntarizmus – megtaláljuk Kantnál, Fichténél, Schellingnél. Igaz, Homjakov voluntarizmusa valamelyest más. Az akarat őnála a szabadságot is jelenti, de olyan szabadságot, amely nem sötét, irracionális forrásból táplálkozik, az akarat nála az ésszel egyesül, nincs megosztottság, hanem teljesség van, a szellem csorbítatlan teljessége. Homjakov filozófiai intuíciói, alapvető filozófiai eszméi nagyszerűek, de kifejletlenül, kibontakozatlan állapotban maradnak. Ugyanilyen irányt követ majd – de racionálisabb formában – Szolovjov, és különösen Szergej Trubeckoj herceg filozófiája, a gyülekezeti tudatról szóló tanítás, amelynek kellő kibontakoztatására Trubeckojnak már nem maradt ideje.[210] Más jellegű filozófia alakult ki a teológiai akadémiákon – Golubinszkij, Kudrjavcev és mások spiritualista filozófiája, mely a spekulatív teizmus nyugati áram-

[210] Trubeckoj, Szergej Nyikolajevics (1862–1905) vallásfilozófus, a moszkvai egyetem rektora.

lataival rokon. Jurkevicset érdekesebbé teszi, hogy a szívbéliségnek döntő jelentőséget tulajdonít. Az egyetemeken művelt filozófia legjelentősebb alakjai Kozlov és Lopatyin.[211] Spiritualista filozófiájuk közel áll Leibniz, Maine de Biran, Lotze, Teichmiller elméletéhez. Kozlov és Lopatyin példája az oroszországi önálló filozófiai gondolkodásról tanúskodik, de ők maguk nem képviselik azt az eredeti orosz filozófiát, amely kérdésfelvetéseiben mindig totalitárius, átfogó teljességre törekszik, mindig egyesíti az elméleti és a gyakorlati észt, és sosem veszít vallási színezetéből.

Homjakov vallásbölcseleti – a filozófiájához egyébként szorosan kapcsolódó – gondolatai nagyobb mértékben tárultak fel. Ám rendszerteremtő teológiai munkákat nem lehetett Homjakovtól várni. Pozitív gondolatait sajnos polemikus formában fejezte ki, vitatkozott a nyugati hitvallásokkal, a katolicizmussal és a protestantizmussal, és gyakran igazságtalanul ítélt róluk. Különösen szembeötlő, hogy a pravoszláv egyházról beszélve egy ideális pravoszláv világra gondol, amilyennek elgondolása szerint lennie kellene, ám amikor a katolikus egyházról ítél, akkor az empirikus katolicizmust tartja szem előtt, amilyenné az lett a gyakran nem tetszetős történeti valóságban. Homjakov hitbölcselete a szabadság és a gyülekezetiség eszméjén alapul, valamint a szabadság és a szeretet, a közös mivolt organikus egységén. Homjakovot a szellemi szabadság pátosza fűti (áthatja egész gondolkodását), zseniális intuíciója a gyülekezetiség, amelyet nem a pravoszláv egyház történeti valóságában, hanem e valóság mögött pillant meg. A gyülekezetiség hozzátartozik az egyház intelligibilis képéhez, az empirikus egyházra vonatkoztatva pedig a „kellést" *(dolzsensztvovanyije)* jelenti. A „gyülekezetiség" szó lefordíthatatlan más nyelvekre, szelleme a pravoszláv világra jellemző, és eszméje, a szellemi kommunitarizmus eszméje orosz eszme. Ám a történeti pravoszláv világban nemigen találhatjuk meg a homjakovi gyülekezetiséget.

[211] Kozlov, Alekszej Alekszandrovics (1831–1901) filozófus, a kijevi egyetem tanára, az első oroszországi filozófiai folyóirat, a *Filoszofszkij trjohmeszjacsnyik* alapítója és szerkesztője.
Lopatyin, Lev Mihajlovics (1855–1920) filozófus, pszichológus, a moszkvai egyetem tanára, a *Voproszi filoszofii i pszihologii* című folyóirat szerkesztője.

Homjakov teológiai műveit Oroszországban betiltotta a cenzúra, külföldön jelentek meg franciául, és csak jóval később adták ki őket orosz nyelven. Ez igen jellemző. Ugyanakkor Homjakov barátja és híve, Jurij Szamarin egyházatyának ismertette volna el Homjakovot. Makarij metropolita dogmatikus teológiája, amelyet Homjakov elragadóan ostobának minősít, és a hivatalos egyháziságot fejezi ki, a katolikus skolasztika kópiája. Homjakov viszont egy eredeti pravoszláv hitbölcseletet próbált megfogalmazni. Nézzük, mit jelent Homjakovnál a gyülekezetiség.

Homjakov hitbölcselete leginkább az egyházról szóló tanítással foglalkozik, amely az ő szemében nem más, mint a gyülekezetiség tana, a gyülekezetiség szelleme pedig a szabadság szellemét jelenti számára. Homjakov a tekintélyelv határozott, radikális ellenzője. Az ő szavaival jellemzem nézeteit: „Semmiféle egyházfőt, sem egyházit, sem világit nem ismerünk el. Az egyház feje Krisztus: más nem is lehet."[212] „Az egyház nem tekintély, mint ahogy nem tekintély Isten, és nem tekintély Krisztus sem; hiszen a tekintély hozzánk képest mindig külsőséges. Az egyház nem tekintély, hanem igazság, s egyben a keresztény ember élete, belső élete."[213] „Aki reményen és hiten kívül még másfajta biztosítékokat is keres a szeretet szelleme számára, az már racionalista."[214] „A tévedhetetlenség egyedül a kölcsönös szeretet által egyesített egyház *egyetemességében* rejlik." Ez pedig maga a gyülekezetiség. „Az egyház ismeri a testvéri közösségeket, de nem ismeri az alattvalói létet." „Egységes és szabad egyház hívei vagyunk." „A kereszténység nem más, mint a Krisztusban való szeretet." „Szabadabbnak tartom az egyházat, mint a protestánsok [...] Az egyház ügyeiben a kényszeregység hazugság, a kényszerengedelmesség a halál". „Semmiféle külső kritérium, jelkép nem korlátozhatja a keresztény lelkiismeret szabadságát." „Az egyház

[212] Homjakov: Egy pravoszláv keresztény jegyzetei a nyugati hitvallásokról. A szöveg egy része megjelent magyarul, lásd: *A megváltó Oroszország*... i. m. 260–288. p. Az idézett hely: 262. p. (A továbbiakban a hivatkozás nélküli Homjakov-idézetek az itt nem publikált szövegrészhez tartoznak.)

[213] Uo. 277. p.

[214] Uo. 281. p.

egysége nem más, mint a személyes szabadságok összhangja." „Szabadság és egység – erre a két erőre méltán lett rábízva az ember Krisztusban való szabadságának titka." „Az igazság ismeretét csakis a kölcsönös szeretet által nyerhetjük el." Számos állítást idézhetnénk még Homjakovtól, műveinek második – teológiai írásainak szentelt – kötetéből. Úgy tűnik, még senki sem fogalmazta meg a kereszténység hasonló – azaz a szabadság vallásaként történő – értelmezését, senki sem tagadta ilyen radikálisan a tekintélyelvet a vallási életben. A tekintéllyel nemcsak a szabadságot helyezi szembe, hanem a szeretetet is. A szeretet a keresztény igazság megismerésének fő forrása. Az egyház nem más, mint a szeretet és a szabadság egysége. Az egyház nem határozható meg formálisan, racionálisan, csakis az egyházi szellemi tapasztalat útján ismerhető meg. E tekintetben mélyen mást mond a katolikus teológia, míg az orosz teológiát éppen ez jellemzi a 19. században és a 20. század elején. A szabadság problematikáját a legteljesebben Homjakov és Dosztojevszkij jeleníti meg. A nyugat-európai kereszténynek – katolikusoknak és protestánsoknak egyaránt – általában nehéz megérteniük, hogy mit jelent a gyülekezetiség. A gyülekezetiség ellentétes mind a katolikus tekintélyelvűséggel, mind a protestáns individualizmussal, olyan kommunitarizmust jelent, amely nem ismer el külső tekintélyt önmaga fölött, miközben elutasítja az individualista elkülönülést és bezárkózást is. Homjakov számára az egyetemes zsinat sem olyan autoritás, amely ráerőltetné az egyház népére a keresztény igazság általa vallott értelmezését. Az egyházi zsinat egyetemes jellegének nincsenek külső formális jegyei. Nem ott lakozik a Szent Szellem [Szentlélek],[215] ahol a formális jegyek egyetemes zsinatra utalnának, hanem ott van egyetemes zsinat, ahol a Szent Szellem hat. A Szent Szellem meghatározásához nem léteznek külső formális ismérvek. Semmilyen alacsonyabb rendű, jogi, az állam életéhez hasonló minőség nem szolgálhat annak ismérvéül, hogy valóban a Szent Szellem hatásáról van-e szó. Hasonlóképp a racionális-logikai minőség sem szolgálhat a dogmák valódiságának kritériumául. A Szent Szellem önmagán kívül nem ismer más kritériumot. Az egyház népe, azaz a gyülekezetiség szelleme dönti el,

[215] A Szent Szellem kifejezés használatának magyarázatát lásd a 72. számú jegyzetben.

hogy hol zajlott igazi egyetemes zsinat, és hol tartottak nem igazi zsinatot, mint amilyen például a „rablózsinat" volt. Ennek a homjakovi állításnak az éle leginkább a katolikus egyház tanítása ellen irányul.

Teljes tévedés ugyanakkor szembeállítani az *ex cathedra* megnyilvánuló pápa csalhatatlanságának katolikus tanát azzal az állítólag pravoszláv tanítással, mely a püspöki zsinat csalhatatlanságáról szól. Homjakov tagadja a püspökség autoritását is. Számára az igazság nem a gyülekezetben, hanem a gyülekezetiségben rejlik, az egyház népének kommunitárius szellemében. A baj az, hogy a hivatalos pravoszláv teológia viszont hajlott arra, hogy elismerje a püspökség tekintélyét – szembehelyezve a pápa autoritásával. A pravoszláv egyházban túl hosszú ideig nem tartottak zsinatokat. Szörnyű forradalomra volt szükség Oroszországban ahhoz, hogy lehetővé váljon a zsinat összehívása. A magukat a legortodoxabbnak vélő, jobboldali pravoszláv körök még azt is állították, hogy a gyülekezetiség Homjakov kitalációja, hogy Homjakovnál a pravoszláv szabadság Kant és a német idealizmus autonómiatanának pecsétjét viseli. Van ebben némi igazság, de ez mindössze annyit jelent, hogy Homjakov teológiája alkotó módon próbálta értelmezni az újabb kori évszázados szellemi tapasztalat egészét. Bizonyos értelemben pravoszláv modernistának nevezhetjük Homjakovot, valamelyest közel áll a katolikus modernizmushoz – ő is harcol a skolasztikával és a dogmák intellektualista értelmezésével, nála is látjuk a szabad kritikai gondolkodás védelmének erőteljes modernista elemét. Homjakov idején azonban még nem létezett katolikus modernizmus. A legközelebbi rokonság Möhlerhez fűzte Homjakovot, a 19. század második felében alkotó, nagyszerű katolikus teológushoz, aki a homjakovi gyülekezetiség eszméjéhez igen közeli nézetet vallott.[216] Homjakov olvasta a svájci protestáns gondolkodó, Vinet műveit,[217] és valószínűleg egyetértett vele a vallásszabadság védelmében. Ám tipikusan orosz eszme az, hogy Homjakov a szabadság szellemét össze-

[216] Lásd J. A. Möhler: *Die Einheit in der Kirche,* valamint E. Wermeil: *J. A. Möhler et l'école catholique de Tübingen.* Wermeil a modernizmus megalapítójának tartja Möhlert. (Bergyajev jegyzete.)

[217] Alexandre Rodolphe Vinet (1797–1847) svájci teológus.

kapcsolta a kommunitárius szellemmel. Homjakov az anglikán egyházban talált a legnagyobb rokonszenvre, és levelezett Palmerrel, akit pravoszláv hitre akart téríteni.[218] Mint ahogyan általában a szlavofilek, Homjakov is negatívan ítélte meg a szinodális irányítást. Homjakov bölcselete arról tanúskodik, hogy a pravoszláv világban lehetséges a jelentős gondolatszabadság (belső szabadságra gondolok, nem a külső szabadságra). Ennek oka részben az, hogy a pravoszláv egyházból hiányzik a kötelező érvényű rendszer, és a katolicizmusnál határozottabban választja el a dogmákat a teológiától, sőt mélyebb okokról is szó van itt. Ám Homjakov hitbölcseletének vannak korlátai, számos olyan kérdést nem érint, amelyeket később vet fel az orosz vallásfilozófia, így például a kozmológiai problémát. Gondolkodásának irányultsága igen kevéssé eszkatologikus. Hiányzik belőle a Szent Szellem [Szentlélek] új kinyilatkoztatására való várakozás, valamint a parakletizmus. Vlagyimir Szolovjov vallásfilozófiai koncepciója nagyobb léptékű, tágasabb, de az egyházról Homjakov gondolkodott helyesebben. Meg kell jegyezni, hogy az orosz vallásfilozófiai és teológiai elképzelésekből teljesen hiányzik a természetes teológia eszméje, amely oly nagy szerepet játszik a nyugati gondolkodásban. Az orosz tudat nem tesz különbséget a kinyilatkoztatás teológiája és a természetes teológia között, hiszen az orosz gondolkodásra túlságosan is jellemző az osztatlan teljesség, és a hit tapasztalatát tekinti a tudás alapjának.

2.

Vlagyimir Szolovjovot a 19. század legkiválóbb orosz filozófusának tartják. A szlavofilektől eltérően számos filozófiai könyvet írt, és filozófiája teljes rendszert alkot. Szolovjov alakja egészében véve érdekesebb és eredetibb, mint tulajdonképpeni filozófiája.[219] Talányos, ellentmondásos ember, akiről szögesen ellentétes vélemények születhetnek, és aki szögesen ellentétes

[218] George Herbert Palmer (1842–1933) amerikai filozófus.

[219] Szolovjov személyiségének jellemzéséhez különösen érdekes K. Mocsulszkij *Vlagyimir Szolovjov* című könyve. Filozófiájának kifejtése és kritikája szempontjából pe-

áramlatokat inspirál. A Szent Szinódus két főügyészét is barátjaként és tanítványaként tartják számon,[220] tőle kapnak indíttatást a Trubeckoj fivérek és a fivérektől igencsak különböző Szergij Bulgakov.[221] Az orosz szimbolista költők, Blok és Belij hozzá kötik művészetüket, és elődjükként tisztelik, Vjacseszlav Ivanov hajlandó mesterének tekinteni, az antropozófusok a magukénak vallják. Bal- és jobboldaliak, pravoszlávok és katolikusok egyaránt hivatkoznak rá, és támaszt keresnek benne. Szolovjov ugyanakkor roppant magányos volt, kevéssé értették, és igen későn értékelték érdeme szerint. Csak a 20. század kezdetén alakul ki a mítosza. És mítoszának keletkezésében szerepet játszik az, hogy létezik egy nappali és egy éjjeli Szolovjov – látszólag megnyilvánul, ám oly módon, hogy eközben rejtőzködik is, és a legfontosabb dologban meg sem próbál feltárulkozni. Csak a verseiben fejezi ki mindazt, amit filozófiájának racionális sémái elrejtenek, ellepleznek és elfojtanak. A szlavofilekhez hasonlóan bírálja a racionalizmust, de filozófiája túlságosan is racionális, túl nagy szerepet játszanak benne az általa igencsak kedvelt sémák. Misztikus, rendelkezik misztikus tapasztalattal, ezt tanúsítja minden ismerőse, tehetsége van az okkultizmushoz – ez a képesség a szlavofilekből teljesen hiányzik –, de gondolkodása nagymértékben racionális. Azok közé tartozik, akik intellektuális alkotásaikban elrejtőznek, nem mutatják meg lényüket oly módon, mint ahogyan például Dosztojevszkij tárta fel magát minden ellentmondásával együtt. E tekintetben Szolovjov Gogolhoz hasonlít. Gogol és Szolovjov a 19. századi orosz irodalom legtalányosabb alakjai. A mi 19. századi legnagyobb keresztény

dig a legfigyelemreméltóbb Jevgenyij Trubeckoj herceg *Miroszozercanyije Vlagyimira Szolovjova* [Szolovjov világszemlélete] című kétkötetes műve. (Bergyajev jegyzete.)

[220] A. Obolenszkij herceg és Lukjanov. (Bergyajev jegyzete.)

[221] Trubeckoj, Szergej Nyikolajevics (1862–1905) és Trubeckoj, Jevgenyij Nyikolajevics (1863–1920) orosz filozófusok, Szolovjov közeli barátai, náluk élt Vlagyimir Szolovjov élete utolsó napjaiban.

Bulgakov, Szergej Nyikolajevics (1871–1944) filozófus, teológus, közgazdász. A XX. század elején megjelentetett nagy hatású filozófiai tanulmánygyűjtemények – *Az idealizmus problémái*, a *Mérföldkövek* és a *De profundis* – egyik szerzője. Bergyajev a 10. fejezetben ír majd róla részletesebben.

filozófusunk a hétköznapi életben már koránt sincs annyira otthon, mint a szlavofilek. Szolovjov eleme a levegő, nem a föld, ő vándorként élt ezen a világon, nem letelepedett emberként. Dosztojevszkij kortársa volt, közvetlen kapcsolatban állt vele, míg Tolsztojt nem kedvelte. Ez a talányos vándor szüntelen arra törekedett, hogy megalapozza és szilárddá tegye az emberek és a társadalmak életét – nyugodjon az rendíthetetlen objektív alapelveken –, és a megalapozást mindig racionális sémákban fejezte ki. Ez Szolovjov megdöbbentő vonása. A teljességre törekedett állandóan, de belőle hiányzott a teljesség. A szó platóni értelmében az Erósz filozófusa: a magasabb rendű erotika hatalmas szerepet játszott életében, egzisztenciális témáját képezte. Ugyanakkor erőteljes morális erő hatott benne, Szolovjov azt követelte, hogy a keresztény morál az élet teljességében valósuljon meg. Ez a morális indíttatás különösen érződik a keresztény politikáról írt cikkeiben és a nacionalizmussal vívott harcában. Szolovjov emellett nem csupán az ész jogait elismerő, racionális filozófus volt, hanem teozófus is. És nemcsak Platón, Kant, Hegel, Schopenhauer állt hozzá közel, hanem olyan keresztény teozófusok is, mint Jakob Böhme, Pordage, Franz Baader, a kései Schelling. Arra törekedett, hogy létrehozza a szabad keresztény teozófia rendszerét, és azt szabad teokráciával és teurgiával akarta egyesíteni. Mint minden jelentős filozófusnak, Szolovjovnak is volt egy elsődleges intuíciója, mégpedig az összegység intuitív megsejtése. Élt benne a világ teljességének, összegységének, az isteni kozmosznak a látomása, ahol a részek nem különülnek el az egésztől, nincs ellenségeskedés és viszály, semmi sincs, ami elvont és önigenlő volna. A Szépség látomása volt ez, intellektuális és erotikus intuíció. Így nyilvánult meg nála a világ átlényegítésének szándéka, Isten Országának keresése. Az összegység intuíciója Szolovjovot – alapvető irányultságának megfelelően – az egyetemesség képviselőjévé tette. A katolicizmus iránt érzett szimpátiája is ezzel függ össze. Igen érdekes, hogy egyetemessége, az összegységre való törekvése mögött egy erotikus és eksztatikus mozzanat rejlik – az általa Szófiának elnevezett isteni kozmosz szépsége iránti szerelem. Vlagyimir Szolovjov romantikus, és romantikusként észrevétlenül közelíti és azonosnak is tekinti a kétféle szerelmet, azt, amely az Isteni Bölcsesség örök nőiségének szépségére irányul, valamint

azt, amelyet egy konkrét női alak szépsége ébreszthet, de erre a női alakra soha nem találhatott rá. Az összegységnek, a konkrét egyetemességnek az intuitív megsejtése elsősorban az „elvont alapelvek" kritikusává teszi őt, és ennek a témának szenteli fő művét.

Szolovjov intellektualista, nem voluntarista. A szabadság ezért nem játszik nála olyan nagy szerepet, mint a voluntarista Homjakovnál. Világszemlélete inkább az egyetemes determinizmus típusához sorolható, habár determinizmusa spirituális. Evolúciósnak is minősíthető Szolovjov világszemlélete, de evolucionizmusát nem az evolúcióról alkotott naturalista tanokból nyeri, hanem a német idealista metafizikából. Intellektuális úton érhető el nála a – társadalmi és kozmikus – összegység. Irracionális szabadságról szó sincs. A világ Istentől való elszakadása azt jelenti, hogy a világ szétszakad ellenséges alapelvekre. Az egoista önigenlés és elidegenedés az ember és a világ bukottságának fő ismérvei. Ám részigazságot tartalmaz minden egyes alapelv, amely elszakadt a magasabb rendű centrumtól. Az összegység ezeknek az alapelveknek az újraegyesítésével, a legmagasabb rendű isteni princípiumnak való alárendelésükkel érhető el. Nem absztrakt, hanem konkrét módon, minden individuális fokozat bevonásával képzeli el Szolovjov az összegységet. Így például az ismeretelméletben az empirizmus, a racionalizmus és a miszticizmus elvont princípiumok, amelyek – bár kizárólagos önigenlésük hamissá teszi őket, de – tartalmaznak részigazságokat, és azok majd közreműködnek a szabad teozófia osztatlanul teljes megismerő folyamatában. Hasonlóképp a gyakorlati élet szférájában a szabad teokrácia olyan alapelvek egyesítésével érhető el, mint az egyház, az állam és a *zemscsina*,[222] ahogyan akkoriban nevezte a társadalmat a szlavofil terminológia. Szolovjov egy ideig túlságosan is hitte, hogy a szabad teozófiáról és a szabad teokráciáról alkotott intellektuális koncepció jelentősen hozzájárulhat a konkrét összegység kivívásához. Később csalódott ebben. Ám tökéletesen igaz az a gondolata, hogy nem szabad gonosznak, bűnnek, megtévedésnek tekinteni mindazt, amit ő „elvont alapelveknek" nevez. Így az empirizmus önmagában véve tévedés, de részigazság rejlik benne, és azt a magasabb ren-

[222] Lásd a 87. jegyzetet.

dű ismeretelméletnek integrálnia kell. A humanizmus, ha kizárólag önigenlő voltában értelmezzük, akkor téves és igaztalan, de nagy igazság is rejlik benne, amely hozzátartozik az istenember élethez. Az „elvont alapelvek" meghaladása pontosan az, amit Hegel *Aufhebung*nak nevez. A meghaladás magában foglalja mindazt, ami igaz volt a meghaladást megelőző állapotban. Szolovjov szerint a szocializmus hazugságának meghaladásához el kell ismerni a szocializmus igazságát. Eközben szüntelen a teljességre törekszik Szolovjov, célja a csorbítatlanul teljes tudás, és a teljességet nem csupán az igazsággal és a jóval, hanem a szépséggel is mindig összekapcsolja. Szolovjov Hegel és a német romantikusok sodrásában marad, tőlük nyeri az egyetemesség és az organikusság eszméit. A szabadság, a személy és a konfliktus problémája nem válik számára égetően élessé, de annál nagyobb erővel éli át az egység, a teljesség, a harmónia problémáját. Hármaselvű – teozófiai, teokratikus és teurgikus – utópiája nem más, mint az Isten Országára, a tökéletes életre irányuló jellegzetesen orosz törekvés. Ez az utópia szociális mozzanatot tartalmaz, kereszténysége szociális. Szolovjov szerint két negatív alapelv van: a halál és a bűn, valamint két pozitív vágy: a halhatatlanság vágya és az igazság vágya. A természet élete rejtett enyészet. A természet világában uralkodó – Istentől távoli – matéria a rossz végtelenség. Az istenhit annak a hite, hogy létezik a jó, hogy a jó létező. A megkísértés viszont abban rejlik, hogy a gonosz öltheti a jóság formáját. A halál és az enyészet feletti győzelem jelenti az összegység kivívását, nemcsak az embernek, hanem az egész kozmosznak az átlényegülését. Szolovjov legérdekesebb és legeredetibb eszméje azonban a lét és a létező megkülönböztetésével függ össze.

Hegel intenzív hatása alatt áll természetesen, de a létről szóló kérdést másképpen válaszolja meg. A lét a szubjektum predikátuma csupán – a lét a létező predikátuma, de nem maga a szubjektum, nem maga a létező. A lét arról beszél, hogy valami létezik, de nem arról, hogy *mi* az, ami létezik. Nem állíthatjuk, hogy a lét van, hiszen csak a létező az, ami van. A lét fogalma logikailag és grammatikai szempontból kétértelmű, kétféle jelentés keveredik benne. Azt is jelenti, hogy valami létezik, és azt is, ami létezik. Ám a „lét" e második jelentését ki kell iktatnunk, hiszen a lét így alany is, és állítmány is. Azt mondják: „ez a lény van", és „ez az érzés van". Így az állítmány

hiposztazálása történik meg.[223] Valójában a filozófia tárgya nem általában a lét kellene hogy legyen, hanem az, aminek vagy akinek a létéről van szó, tehát a létező.[224] A létnek és a létezőnek – Szolovjov számára fontos – megkülönböztetése nem fejezhető ki minden nyelven. Itt Szolovjov mintha közeledne az egzisztenciális filozófiához, bár a tulajdonképpeni szolovjovi filozofálás nem egzisztenciális típusú. A szolovjovi filozófia a konkrét létező eleven intuícióján alapul, és ennek a filozófiának élt Szolovjov. Elvont és racionális marad mégis Szolovjov filozófiája, a létezőt agyonnyomják benne a sémák. Szolovjov minduntalan hangsúlyozza, hogy a filozófiában szükség van a misztikus elemre. Ez hatja át az elvont alapelvek szolovjovi kritikáját, a teljes tudásra való törekvését – a tudás alapja, a filozófia alapja nála a hit, már ahhoz is szükség van a hitre, hogy elismerjük a külső világ realitását. Filozófusként azonban Szolovjov korántsem egzisztencialista, nem fejezi ki saját belső lényét, hanem ellenkezőleg, elrejti. Ezt a hiányt verseiben próbálja kompenzálni, de verseiben is tréfálkozás mögé rejti önmagát, és a tréfa keltette benyomás olykor nincs összhangban témája komolyságával. A bölcselő és író Szolovjov sajátosságai arra adtak alapot Tarejevnek,[225] hogy így írjon róla: „Rettenetes elgondolni, hogy Szolovjov, aki oly sokat írt a kereszténységről, egyetlen szavával sem mutatta meg, hogy érezné Krisztust".[226] Tarejev itt arra gondol, hogy Szolovjov rendszerint úgy beszél Krisztusról, mintha a neoplatonizmus Logoszáról volna szó, nem pedig Názáreti Jézusról. Szolovjov intim szellemi élete mindenesetre rejtve marad előlünk, és helytelen, ha ítélkezünk felette. Rendkívüli jóságára

[223] Lásd Szolovjov: *Krityika otvlecsonnih nacsal* [Az elvont alapelvek kritikája] és *Filoszofszkije nacsala celnovo* znanyija [A teljes tudás filozófiai alapelvei]. (Bergyajev jegyzete.)

[224] Lásd még publikálatlan munkám: *Tvorcsesztvo i objektivizacija. Opit eszhatologicseszkoj metafiziki* [Az alkotás és az objektivizáció. Az eszkatologikus metafizika kísérlete]. (Bergyajev jegyzete.)

[225] Tarejev, Mihail Mihajlovics (1867–1934) filozófus, teológus. Tarejev kereszténységfelfogásáról e fejezet végén ír Bergyajev.

[226] Lásd: Tarejev *Osznovi hrisztyianszkva* [A kereszténység alapjai], 4. kötet. *Hrisztyianszkaja szvoboda* [Keresztény szabadság]. (Bergyajev jegyzete.)

kell emlékeznünk, arra, hogy elajándékozta ruháit a nincsteleneknek, ezért egyszer takaróba burkolózva kellett megjelennie. A bensőleg meghasadt emberek közé tartozott, miközben a teljességre törekedett, a létezőre, az összegységre, a konkrét tudásra. Hegel szintén a konkrét tudásra törekedett, de csupán részben járt sikerrel, főként *A szellem fenomenológiájá*ban. Orosz filozófusként Szolovjov a történetfilozófiai problematikát tekintette középpontinak, az egész szolovjovi filozófia bizonyos értelemben történetfilozófia – tanítás az emberiséget az Istenemberséghez, az összegységhez, Isten Országához elvezető utakról. Teokráciája történetfilozófiai építmény. A történetfilozófiát az Istenemberség tanával összetartozóan látja, és ez Szolovjov fő érdeme az orosz vallásfilozófiai gondolkodásban. Rendkívül jelentős ebből a szempontból az *Előadások az Istenemberségről* című műve.[227] Az Istenemberség eszméje, amelyet az orosz bölcselet hordott ki, s a nyugati katolikus és protestáns gondolkodás számára kevéssé érthető, a kereszténység sajátos értelmezését nyújtja. Nem szabad azonosnak tekintenünk ezt az eszmét a szolovjovi evolucionizmussal, amelynek értelmében az Istenember és az Istenemberség úgyszólván az egyetemes evolúció terméke volna, habár a szolovjovi evolucionizmusban, mely alapvetően hibás és a szabadsággal összeegyeztethetetlen, kétségtelenül szintén van némi igazság. Így az újabb kor humanista tapasztalata az Istenemberség részévé válik, és ennek eredménye a kereszténység evolúciója. Szolovjov keresztény módon akarja értelmezni a humanista tapasztalatot, és ennek kifejeződését láthatjuk az Istenemberségről szóló nagyszerű tanításban.

A kereszténység nem csupán istenhit, hanem az emberbe vetett hit is, annak hite, hogy feltárulhat az emberben rejlő isteni minőség. Isten és ember összemérhető, csakis emiatt lehetséges, hogy Isten megnyilatkozzon az embernek. A tiszta, elvont transzcendentizmus lehetetlenné teszi a kinyilatkoztatást, nem tárhatja fel az Istenhez vezető utakat, és kizárja az ember és Isten közötti párbeszéd lehetőségét. Még a judaizmus és a muzulmán hit sem képvisel ilyen szélsőséges transzcendentizmust. Jézus Krisztusban, az

[227] Szolovjov: *Előadások az Istenemberségről*. Farkas Zoltán fordítása. Máriabesnyő, 2014, Attraktor.

Istenemberben, az individuális személyben tökéletesen egyesül a két természet, az isteni és az emberi. Az emberiségben, az emberi társadalomban ugyanennek kell kollektív módon végbemennie, és Szolovjov ezzel látja szoros összefüggésben magát az egyházeszmét. Az Egyház istenemberi organizmus, az Egyház története istenemberi folyamat, ezért a fejlődést jelenti. Az Isteni és az emberi mivoltnak szabadon egyesülnie kell. Ez a feladat vár a keresztény emberiségre, amely eddig rosszul teljesítette e feladatát. A világban tapasztalható gonosz és szenvedés nem akadályozta e korszakában Szolovjovot abban, hogy lássa a fejlődés istenemberi folyamatát. Az Istenemberségre való felkészülés már a pogány világban, a pogány vallásokban is zajlott. A történelem Krisztus megjelenése előtt az Istenember felé törekedett, Krisztus megjelenése után pedig az Istenemberség felé.[228] Szolovjov az istenemberi folyamat részének tekinti a történelem nem keresztény és kereszténységellenes korszakát is. Az Istenemberség azért lehetséges, mert az emberi természet egylényegű Krisztus emberi természetével. Az Istenemberség eszméjén rajta van a Szolovjovot magával ragadó társadalmi és kozmikus utópia pecsétje. Szolovjov azt akarja, hogy a kereszténység ne csupán az individuális lélekben valósuljon meg, hanem a történelem útjain, az emberi társadalomban is, Isten Országát kereste, várta, hogy már itt a földön megjelenjen. Az utópia szót nem negatív értelemben használom, ellenkezőleg, Szolovjov nagy érdemét látom abban, hogy társadalmi és kozmikus átlényegülésre vágyott. Az utópia csupán teljes, totalitárius ideált jelent, a tökéletesség maximumát. Ám az utópizmus rendszerint optimizmushoz kötődik. És most ütközünk az alapvető ellentmondásba. Az emberi és az isteni mivolt egyesítése, az Istenemberség elérése csakis szabadon képzelhető el, nem mehet végbe kényszer hatására, nem lehet a szükségszerűség eredménye. Ezt elismeri Szolovjov, ám eközben mintha szükségszerű, determinált evolúciós folyamatként fogná fel az Istenemberséghez vezető istenemberi

[228] A szövegben elírás: az Istenember és az Istenemberség szavak felcserélődtek, de a szöveg logikája ennek ellentmondana. Sőt, Bergyajev egy cikke is az itt olvasható, javított verziót támasztja alá. Lásd: Bergyajev: Osznovnaja igyeja Vl. Szolovjova. In Nyikolaj Bergyajev: *Tyipi religioznoj miszli v Rosszii*, Párizs, 1989, Ymca-Press, 208. p.

folyamatot. Nem gondolja át teljesen a szabadság problémáját. A szabadság nem folyamatosságot, hanem megszakítottságot feltételez. A szabadság jelentheti akár az Istenemberség megvalósításának akadályozását, annak eltorzítását is, mint ahogyan láthattuk ezt az Egyház történetében. A szabadság paradoxona, hogy rabsággá változhat. Szolovjovnál az istenemberi folyamat mentes a tragédiától, holott ez a folyamat tragikus. A szabadság tragédiát szül. Az *Előadások az Istenemberségről* című mű kétségtelenül a kései Schelling hatását mutatja, mindazonáltal a szolovjovi Istenemberség-tan az orosz bölcselet eredeti produktuma, sem Schellingnél, sem más nyugati gondolkodónál nem létezik ez a tanítás ilyen formában. Az Istenemberség eszméje meghaladja az ember önmagának elég mivoltáról szóló humanisztikus eszmét, és az ember aktivitását, magasabb rendű méltóságát állítja, az emberben rejlő isteni minőséget. A kereszténységnek az Istenemberség vallásaként való felfogása szöges ellentétben áll az Isten és az ember közötti kapcsolat juridikus felfogásával és a megváltás juridikus elméletével, amely a katolikus és protestáns teológiában sűrűn előfordul. Az Istenember megjelenése és az Istenemberség majdani megjelenése a világteremtés folytatását jelenti. Az orosz vallásfilozófiai gondolkodás – legjobb képviselőinek törekvéseiben – határozottan küzd a kereszténység titkának minden juridisztikus értelmezése ellen, ez a küzdelem is hozzátartozik az orosz eszméhez. Az Istenemberség eszméje ugyanakkor a kozmikus színeváltozásra irányul, ami szinte teljesen idegen a hivatalos katolicizmustól és protestantizmustól. Az orosz vallásfilozófia kozmologizmusához hasonló törekvéseket Nyugaton csak a német keresztény teozófiában találni, Jakob Böhménél, Franz Baadernél, Schellingnél. Ez elvezet bennünket a Szófia-témakörhöz, amely Szolovjovnál összefügg az Istenemberségről szóló tanításával.

A 20. századi vallásfilozófiai és költészeti irányzatokban népszerűvé vált Szófia-tan Platón ideatanához kapcsolódik. „Szófia a kifejezést nyert, realizált eszme", mondja Szolovjov. „Szófia Isten teste, az Istenség matériája, melyet áthat az Isteni egység princípiuma." A Szófia-tan szerint az isteni bölcsesség princípiuma benne rejlik a teremtett világban, a kozmoszban és az emberiségben, ez a tan kizárja, hogy szakadék húzódhat a Teremtő és a teremtés között. Szolovjov Szófiát az ideális emberiségnek is tekinti, és a Szófia-kultuszt közelíti

az Auguste Comte-féle emberiségkultuszhoz. Hogy pravoszláv jelleget adjon Szófiának, az Isteni Bölcsesség Szent Szófiájának két ikonjára hivatkozik, a novgorodira, valamint a kijevi Szent Szófia-székesegyház ikonjára. Pravoszláv körökből leginkább amiatt éri bírálat, hogy Szófiát az örök nőiségként értelmezi, női princípiumot emel az Istenségbe. Holott lényegében ugyanilyen ellenvetéseket kellene kiváltania, ha férfielvet emelne az Istenségbe. Szófiával kapcsolatosak Szolovjov legintimebb – főleg a verseiben kifejezett – misztikus élményei. Belső elhívásra titokzatos utazásra indul Egyiptomba, hogy találkozzon az Örök Nőiséggel, Szófiával. A *Három találkozás* című poémájában és más verseiben ír erről.

„Nem bízva a csalóka világban,
a matéria durva kérge alatt újra meg újra
az örök bíborpalástot tapintottam,
és át- meg átvillant rajtam az Istenség ragyogása."

„Mindent láttam én, és minden egy volt csupán –
a női szépség képe egyedül…,
e kis képben elfért a végtelen.
Előttem is, bennem is egyedül te vagy."

„Így hát még rabjaként e nyüzsgő világnak
a matéria durva kérge alatt
észrevettem az örök bíborpalástot,
és megéreztem az Istenség ragyogását."

„Örök barátnőm, nem mondom ki neved." [229]

[229] A nyersfordításban olvasható sorokat Bergyajev Szolovjov *Tri szvidanyija* (1898) [Három találkozás] című poémájából idézi.

Továbbá így ír:

„Tudjátok hát: az örök nőiség
sosem enyésző testben immár a föld felé tart.
Az új istennő ki nem hunyó fényében
az ég egybeolvadt a vizek örvényével."

„A világi Aphrodité minden ékességét,
házak, erdők, tengerek örömét –
mindent egybefog az égi szépség,
és így minden tisztább, erősebb, élőbb és teljesebb."[230]

A Szófia-látomás az isteni kozmosz – a színeváltozott világ – szépségének a látomása. Ha Szófia Aphrodité, akkor égi Aphrodité, nem az egyszerű népből való. A Szófia – Örök Nőiség szolovjovi tana és a Szófiának szentelt versek óriási erővel hatottak Alekszandr Blokra és Andrej Belijre, a 20. század elején alkotó szimbolista költőkre, akik hittek Szófiában, de nemigen hittek Krisztusban, ami nagymértékben megkülönböztette őket Szolovjovtól. Nyugaton Jakob Böhme hozott létre zseniális Szófia-tant, de az valamelyest más jellegű, mint Szolovjové és mint az orosz szofiológusoké.[231] Böhme Szófia-tana nem az örök nőiség, hanem az örök szüzesség tana. Szófia nála nem más, mint a szüzesség, az ember teljessége, az ember androgün képe, míg a bűnbeesés azt jelenti, hogy az ember elveszítette önmagában a Szűz-Szófiát. Bukása után Szófia felszáll az égbe, és a földön megjelenik Éva. Az ember visszavágyik a maga Szűz-Szófiájára, teljességére. A nem a meghasadtság és a bukottság jele. Rokonság fedezhető fel Böhme Szófia-tana (androgün-tana) és a Kabbala között. Böhme Szófia-tana elsősor-

[230] A nyersfordításban idézett két strófa a *Das Ewig-Weibliche – Szlovo uvescsatyelnoje k morszkim csertyam* (1898) [Örök nőiség – Intő szó a tengeri ördögökhöz] című versből származik.

[231] Lásd Ucsenyije J. Beme o Szofii [Jakob Böhme Szófia-tana] című cikkem a *Puty* című folyóiratban. (Bergyajev jegyzete.)

ban antropológiai jellegű, Szolovjové pedig főként kozmológiai. Böhme tanítása tisztább Szolovjovénál, aki megenged bizonyos tisztázatlanságot a szofiológiai hangoltságot illetően. Vlagyimir Szolovjovnál kétségtelenül érezhető a kozmikus igézet. Ám az átlényegült kozmosz szépségének szolovjovi előérzetében jelentős igazság rejlik. És Szolovjov e tekintetben túllép a történeti kereszténység határain, mint ahogyan az orosz vallásbölcselet minden eredeti áramlata is túllépett azokon. *A szeretet értelme* című tanulmány Szolovjov legjelentősebb írása, sőt a keresztény gondolkodás történetében az egyetlen eredeti megnyilvánulás az erószi szeretetről. Ám voltaképp a Szófia-tannak ellentmondó nézetet találhatunk benne, a szeretet tana a Szófia-tan felett áll. Szolovjov az első keresztény gondolkodó, aki valóban elismeri a férfi és nő közötti szeretetnek a személyes, nem pedig a nembeli értelmét. A hagyományos keresztény tudat nem ismerte el, észre sem vette e szeretet értelmét, csakis a gyermekszületés céljából hagyta jóvá férfi és nő egyesülését, azaz az emberi nem érdekében hagyta jóvá. Amit erről Szent Ágoston ír, az egy marhatartásról szóló értekezésre emlékeztet. Ám az egyház túlnyomóan hasonló álláspontot képvisel. Szolovjov viszont szembeállítja egymással a személy tökéletességét és az utódok létrehozását. Ez biológiai igazság, a metafizikai igazság pedig abban rejlik, hogy ellentét feszül a személyes halhatatlanság perspektívája, valamint az új meg új nemzedékek váltakozásának perspektívája között. A személy mintegy széthullik az utódok létrehozásában, a személytelen nembeliség győz a személy felett. Szolovjov aszketizmussal ötvözi a misztikus erotikát. *A szeretet értelmé*nek zseniális meglátásaiban antropológiai probléma fogalmazódik meg. Itt kevésbé hat az a szintézisre törekvő, összebékítő szándék, amely gyakran ingerlő Szolovjovnál, leginkább *A jó igazolásá*ban, Szolovjov erkölcsfilozófiai rendszerében. *A szeretet értelmé*ben Szolovjov radikálisan gondolkodik. Egyetlen elődjének ezen a téren csupán Franz Baadert tarthatjuk, bár az ő álláspontja valamelyest eltér Szolovjovétól.[232]

[232] Lásd Schriten Franz Baaders. Insel-Verlag: *Saetze aus der erotischen Philosophie* [Mondatok az erotikus filozófiából] és *Vierzig Saetze aus einer religioesen Erotik* [Negyven mondat egy vallásos erotikából]. (Bergyajev jegyzete.) [Magyar fordításban:

Szolovjovot a maga korában kevéssé értékelték, és egyáltalán nem értették. A teokráciáról szóló eszméjét becsülték elsősorban, vagyis azt, ami munkásságában a leggyöngébb, liberális publicisztikáját szélesebb körben ismerték el. Szolovjov később gyakorolt rendkívül jelentős hatást, mégpedig a 20. század elején kibontakozó szellemi reneszánszra, amikor szellemi krízis zajlott le az orosz értelmiség egy részében. Hogyan értékeljük Vlagyimir Szolovjov tevékenységét? Filozofálásának módja a múlté, elavultabb, mint Hegel filozófiája, amely manapság újból vonzóvá válik. Az egyetemes teokrácia általa konstruált építményét, amely a cár, a főpap és a próféta hármas szolgálatán alapul, Szolovjov maga rombolta le, és ez az építmény a legkevésbé sem tartható fenn. Az a mód, amelyet az egyházi vezetőknek javasolt az egyházak egyesítésére, naivnak tűnik, a mai hangulatoktól elütőnek, hiszen manapság nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a spiritualitás és a misztika típusainak. Szolovjov jelentősége mégis hatalmas. Mindenekelőtt óriási érdeme, hogy a kereszténység profetikus oldalát hangoztatta, emiatt tartozik leginkább az orosz eszméhez. Profetizmusa nem függ össze feltétlenül teokratikus sémájával, sőt, érvényteleníti e sémát. Szolovjov hiszi, hogy a kereszténységben lehetséges az újdonság, áthatja őt a jövő felé forduló messianisztikus eszme, és leginkább emiatt érezzük őt közel magunkhoz. Az orosz vallásfilozófiai áramlatok, a 20. század elején zajló orosz vallási útkeresések folytatják majd Szolovjov prófétai szolgálatát.

Szolovjov a kereszténység értelmezésében ellenez bármilyen monofizita elhajlást, szerinte az embernek aktív szerep jut az Istenemberség keresztény feladatában – Szolovjov beemeli a kereszténységbe a humanizmus és a humanitarizmus igazságát. Mind katolikus hívei, mind pravoszláv ellenfelei rendszerint helytelenül világítják meg katolicizmusának kérdését. Sosem tért át a katolikus hitre, az áttérés túl egyszerű lett volna, és nem felelt volna meg az általa felvetett probléma jelentőségének. Ő egyidejűleg kívánt katolikus és pravoszláv lenni, ahhoz az Egyetemes Egyházhoz akart tartozni, amelyet

Franz Xaver von Baader: Negyven mondat a vallásos erotikából; függelékként in Jakob Böhme: *Szent sóvárgás*. Vál., ford. Isztray Botond, jegyz. Adamik Lajos. Budapest, 1997, Farkas Lőrinc Imre Kvk.]

olyan teljesség jellemezne, amilyen nem létezik még sem a katolicizmusban, sem a pravoszláv világban, ha izolált és önigenlő mivoltukban tekintjük őket. Szolovjov lehetségesnek tartotta az interkommuniót. Ez azt jelenti, hogy Szolovjov a felekezetek felett állt, hitte, hogy a kereszténység történetének eljöhet egy új korszaka. Egyetemessége nyilvánult meg katolikus szimpátiáiban és elhajlásaiban, amelyeket különösen az *Oroszország és az egyetemes egyház* című könyvének írása idején fejezett ki. Ám sosem szakított a pravoszláv világgal, halála előtt pravoszláv papnál gyónt és áldozott. *Az Antikrisztus történetében* János sztarec ismeri fel elsőként az Antikrisztust, ezzel Szolovjov a pravoszláv világ misztikus rendeltetését hangsúlyozza. Mint Dosztojevszkij, Szolovjov is túllép a történeti kereszténység határain, és ebben rejlik vallási jelentősége. Az élete vége felé rátörő eszkatologikus hangulatairól a következő fejezetben lesz szó. Csalódik teokratikus és teozófiai sémáinak optimizmusában, észreveszi a történelemben ható gonoszság erejét. Ám ez belső sorsának mozzanata csupán, Szolovjov a messianisztikus vallási gondolkodók típusához tartozik, mint amilyen a lengyel messianisztikus filozófus, Cieszkowski. Még el kell mondani, hogy az a harc, amelyet Szolovjov a nyolcvanas években diadalmaskodó nacionalizmussal vív, külsőleg elavultnak tűnhet, mégis eleven marad a jelenkor számára is. Ez Szolovjov nagy érdeme. Mint ahogyan érdeme, hogy harcolt a lelkiismeret, a gondolat és a szólás szabadságáért. Már a 20. században különböző áramlatok keletkeztek Szolovjov gazdag, sokszínű, gyakran ellentmondásos gondolatai alapján: Szergij Bulgakov és Jevgenyij Trubeckoj herceg vallásfilozófiája, Szemjon Frank[233] összegység-filozófiája, Alekszandr Blok, Andrej Belij és Vjacseszlav Ivanov szimbolizmusa Szolovjov eszméiből indul ki. Szolovjovval mélyen összekapcsolódik a századelő problematikája, habár a szó szoros értelmében vett szolovjovizmus talán nem is létezett Oroszországban.

[233] Frank, Szemjon Ljudvigovics (1877–1950) filozófus. Ny. Bergyajev, Sz. Bulgakov és P. Sztuve mellett ő is az orosz századelő három nagy hatású filozófiai gyűjteményének – *Az idealizmus problémái*, a *Mérföldkövek* és a *De profundis* című köteteknek – az egyik szerzője. Mindannyian emigrációba kényszerültek, Bergyajev, Bulgakov és Frank 1922-ben az úgynevezett „filozófusi hajó" utasaiként hagyták el az országot.

3.

A 19. századi orosz vallásbölcselet és vallási útkeresések fő alakjai azonban nem filozófusok, hanem regényírók: Dosztojevszkij és Tolsztoj. Dosztojevszkij kiemelkedően nagy orosz metafizikus, helyesebben, antropológus. Hatalmas felfedezéseket tesz az emberről, az ember belső történetében új korszak kezdődik vele. Dosztojevszkij után az ember már nem ugyanaz, mint előtte. Csak Nietzsche és Kierkegaard osztozhat Dosztojevszkijjel az új korszak kezdeményezőinek dicsőségében. Az új antropológia szerint az ember ellentmondásos és tragikus lény, maximálisan szerencsétlen, aki nem csupán szenved, de szereti is a szenvedést. Dosztojevszkij inkább pneumatológus, mintsem pszichológus, a szellem problémáit veti fel, és szellemi problémákról szólnak regényei. A meghasonlás tapasztalatát megélő embert ábrázolja, regényeiben meghasonlott gondolatokkal vívódó emberek tűnnek fel. Dosztojevszkij emberi világában a lét legmélyén tárul fel a poláris ellentétesség, magának a szépségnek a polaritása. Dosztojevszkij számára akkor lesz érdekes egy ember, ha megkezdődik benne a szellem belső forradalma – Dosztojevszkij az ember meghasonlásának egzisztenciális dialektikáját ábrázolja. A szenvedés nem csupán mélységesen jellemző az emberre, hanem a tudat keletkezésének egyetlen oka. A szenvedés megváltja a gonoszt. A szabadság – azaz az ember legmagasabb rendű érdemének, Istenhez való hasonlatosságának a jele – önkénybe csap át. Az önkény pedig előidézi a gonoszt, amely rámutat az ember belső világának mély rétegeire. Dosztojevszkij felfedezi az egérlyukat, az odúlakót, felfedezi a tudatalatti mélységeit. Ebből a mélyből kiált fel az ember, hogy a „maga ostoba akarata szerint" akar élni, és hogy a „kétszer kettő négy" a halál kezdete. Dosztojevszkij alaptémája a szabadság problémája, ez a metafizikai téma, amelyet nála mélyebben még senki sem vetett fel. A szenvedés is a szabadsággal függ össze, a szabadságról való lemondás enyhítené a szenvedést. A szabadság és a boldogság között ellentmondás feszül. Dosztojevszkij látja a gonosz szabadság és a kényszerszerű jó kettősségét. A szabadság témája az alapvető téma *A Nagy Inkvizítor legendájá*ban, Dosztojevszkij művészetének e betetőzésében. A szabadság elfogadása azt jelenti, hogy hiszünk az emberben,

hiszünk a szellemben. A szabadság elutasítása viszont annak a jele, hogy nem hiszünk az emberben – a szabadság tagadása az Antikrisztus szelleme. A Megfeszítés titka a szabadság titka. Szabadon választjuk szeretetünk tárgyául a megfeszített Istent, Krisztus képe nem hat erőszakként. Ha Isten Fia uralkodó lenne, és megszervezné a földi birodalmat, akkor az ember elveszítené szabadságát. A Nagy Inkvizítor ezt mondja Krisztusnak: „Te az ember szabad szeretetére áhítoztál."[234] Ám a szabadság arisztokratikus, az emberek millióinak számára erejükön felüli terhet jelent. Az emberekre hárítva a szabadság terhét, „úgy cselekedtél, mintha egyáltalán nem szeretnéd őket".[235] A Nagy Inkvizítor enged a Krisztus által a pusztában visszautasított három kísértésnek, tagadja a szellem szabadságát, és a kisdedek millióit akarja boldoggá tenni. Milliók lesznek boldogok oly módon, hogy lemondanak személyiségükről és szabadságukról. A Nagy Inkvizítor hangyabolyt, szabadság nélküli paradicsomot akar létrehozni. Az „eukleidészi ész" nem érti a szabadság titkát, ez a titok nem fogható fel a ráció útján. El lehetne kerülni a gonoszt és a szenvedést, de a szabadság megtagadása árán. Az önkénybe átcsapó szabadság által szült gonosz el kell hogy égjen, de ez a gonosz a kísértés megtapasztalását jelenti. Dosztojevszkij feltárja a bűn mélységét és a lelkiismeret mélységét. Ivan Karamazov lázadást jelent be, nem fogadja el Isten világát, és visszaadja a világharmóniába szóló belépőjegyet. Ám ez csupán az ember útja. Dosztojevszkij egész világszemlélete a személyes halhatatlanság eszméjéhez kötődött. A halhatatlanság hite nélkül egyetlen kérdés sem oldható meg. S ha nem volna halhatatlanság, akkor a Nagy Inkvizítornak igaza lenne. *A Nagy Inkvizítor legendájá*ban Dosztojevszkij természetesen nem csupán a katolicizmusra gondol, nemcsak bármilyen tekintélyelvű vallásra, hanem a kommunizmus vallására is, amely elutasítja a halhatatlanságot és a szellem szabadságát. Dosztojevszkij minden bizonnyal elfogadott volna egy sajátos keresztényi kommunizmust, és valószínűleg a polgári kapitalista rend elé helyezte volna. De arról a kommunizmus-

[234] Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*... i. m. 1. kötet, 334. p.

[235] Lásd az eredetit hűen követő műfordítást: „úgy cselekedtél, mintha már nem éreznél iránta részvétet." Uo. 336. p.

ról, amely tagadja az ember mint halhatatlan lény szabadságát, méltóságát, Dosztojevszkij úgy vélte, hogy az Antikrisztus szellemének szülötte.

Lev Tolsztoj vallási metafizikája kevésbé mély és kevésbé keresztényi, mint Dosztojevszkijé. Jelentősége mégis kiemelkedő a 19. század második felének orosz vallási életében. Ő ébresztette fel a vallási lelkiismeretet egy olyan társadalomban, amely a vallás iránt közömbös volt, vagy szemben állt a kereszténységgel. Tolsztoj az élet értelmének keresésére ösztönzött. Dosztojevszkij – a vallásbölcselet művelőjeként – az értelmiség viszonylag szűk körére, összetettebb lelkületekre hatott. Tolsztoj – mint a valláserkölcs prófétája – tágabb kört érintett meg, a nép széles rétegeit is magával ragadta. Hatása érződött a szekták mozgalmaiban. Bár a tolsztojánus csoportok száma nem volt nagy, de a tolsztoji morál jelentős hatást gyakorolt az orosz gondolkodó társadalom igen széles köreinek morális értékítéleteire. Az, hogy kétségbe vonja a magántulajdon – különösen a földtulajdon – jogosságát, az ítélkezés és a büntetés jogát, leleplezi minden állam és hatalom gonoszságát és hazugságát, vezekel privilegizált helyzete miatt, bűntudatot érez a dolgozó emberekkel szemben, viszolyog a háborútól és az erőszaktól, az emberek testvériségéről álmodik – ezek a lelkiállapotok igen közel álltak az átlagos orosz értelmiségihez, és átjárták az orosz társadalom legfelső rétegeit is, sőt az orosz bürokrácia egy részét hatalmukba kerítették. Platói tolsztojánusság volt ez, a tolsztoji morál megvalósíthatatlannak, de az elképzelhető legmagasztosabbnak számított. Így tekintettek egyébként általában az Evangélium moráljára is. Tolsztojban zajlott le az orosz társadalom uralkodó rétegének bűntudatra ébredése. Elsősorban arisztokratikus vezeklés volt ez. Tolsztojban élt a tökéletes élet hallatlan vágya, és élete nagy részében gyötörte őt, gyötrődött saját tökéletlenségének mardosó tudatától.[236] Állandó bűntudata, szüntelen vezeklési hajlama pravoszláv eredetű. Az a gondolat, hogy elsősorban önmagunkat kell tökéletesítenünk mások életének jobbá tétele helyett, hagyományos pravoszláv gondolat. Tolsztoj lényének pravoszláv alapja jóval erősebb, mint azt gondolni szokás – a kultúrával szemben megnyilvánuló

[236] Számos anyagot szolgáltat ehhez P. Birjukov: *L. Ny. Tolsztoj. Biografija* [L. Ny. Tolsztoj. Életrajz]. (Bergyajev jegyzete.)

nihilizmusa is pravoszláv eredetű. Egy ideig tett erőfeszítéseket arra, hogy a leghagyományosabb pravoszláv hitű ember legyen, s ily módon szellemi egységben éljen a munkásnéppel. De nem állta a próbatételt, felháborították az egyház bűnei és gonoszságai, a magukat pravoszlávnak tartó emberek életének hazugsága. És a történeti egyházi élet hazugságainak zseniális leleplezőjévé vált. Oly messzire ment – sok igazságot tartalmazó – kritikájában, hogy a kereszténység elsődleges alapjait kezdte tagadni, és a buddhizmushoz közelebb álló valláshoz jutott el. Tolsztojt a nagy tekintélyűnek nem mondható Szent Szinódus kiközösítette az egyházból, holott a pravoszláv egyház nem kedvelte a kiközösítést. Mondhatják, hogy Tolsztoj saját magát közösítette ki. Kiközösítése mégis felháborító, hiszen olyan embert érintett, aki igen sokat tett azért, hogy felébredjen a vallás iránti érdeklődés egy istentelen társadalomban, ahol a kereszténység számára már megkérgesedett embereket nem közösítették ki. Tolsztoj elsősorban a bálványimádók ellen folytatott harcot, és igaza volt e harcában. Ám Tolsztoj szellemi típusának korlátjai nem függetlenek vallása kizárólagosan moralista jellegétől. Egyedül a jó az, amiben Tolsztoj sosem kételkedett. A tolsztoji világnézet olykor fojtogató, a tolsztojánusok körében pedig egyenesen elviselhetetlen. Mindebből következik, hogy Tolsztoj nem kedvelte a szertartásokat. Ám a tolsztoji moralizmus mögött Isten Országának a keresése rejlett, Isten Országának pedig szerinte itt, a földön és azonnal kell megvalósulnia. Most kell elkezdeni a megvalósítását, bár szavai szerint Isten Országának ideálja végtelen. Szeretett szándékosan durván, csaknem nihilista cinizmussal fogalmazni, semmiféle szépítést nem kedvelt. E tekintetben igencsak hasonlított Leninre. Tolsztoj néha így fogalmazott: Krisztus arra tanít, hogy ne kövessünk el ostobaságokat. Ám azt is mondta Tolsztoj: ami létezik, nem észszerű, az az észszerű, ami nem létezik – a világ észszerűsége a rossz, míg a világ képtelensége a jó. Bölcsességre törekedett, és e tekintetben szívesen látná a helyét Konfuciusz, Lao-ce, Buddha, Salamon, Szókratész, a sztoikusok és az általa nagyon tisztelt Schopenhauer mellett. A legnagyobb bölcsnek Jézus Krisztust tartotta, de közelebb állt a buddhizmushoz és a sztoicizmushoz, mint a kereszténységhez. Tolsztoj metafizikája, amelyet a legjobban *Az életről* című könyvében fejezett ki, határozottan antiperszonalista. Csak a személyes tudatról való

lemondás győzheti le a halálfélelmet. A személyben, a személyes tudatban, amely szerinte a biológiai lény tudata, hatalmas akadályát látja annak, hogy megvalósuljon a tökéletes élet, hogy az ember egyesüljön Istennel. Számára Isten az igaz élet. Az igaz élet a szeretet. Antiperszonalizmusa a legnagyobb mértékben eltávolítja Tolsztojt a kereszténységtől, és a legnagyobb mértékben közelíti a hindu vallási tudathoz. A Nirvána mély tisztelete él benne. Dosztojevszkij számára az ember áll a centrumban, Tolsztojnál az ember a kozmikus élet része csupán, és egybe kell olvadnia az isteni természettel. Maga a tolsztoji művészet kozmikus, mintha a kozmikus élet fejezné ki benne saját magát. A Tolsztoj által megélt sors, Tolsztoj halála előtti szökése maximális jelentőségű. Tolsztoj személye éppen ellentmondásaival együtt rendkívül jelentős, zseniális. Tellurgikus emberként a föld egész súlyát viselte, miközben merőben spirituális vallásra törekedett. Ez az alapvető tragikus ellentmondása. És nem gyengesége, hanem zsenialitása akadályozta abban, hogy a tolsztojánusok telepeihez csatlakozzon. Ennek a büszke, szenvedélyektől feszülő, tekintélyes uraságnak, igazi nagyúrnak az egész élete maga volt a mementó, a halál emlékezete, és állandóan meg akart hunyászkodni Isten akarata előtt. Az élet Gazdájának törvényét akarta megvalósítani, ahogyan szívesen fogalmazott. Sokat gyötrődött, hitvallása áldatlan volt. Majd elmondják róla, hogy saját erejéből akarta megvalósítani a tökéletes életet. Ám az ő istentudata szerint a tökéletes élet megvalósítása azt jelenti, hogy Isten jelen van az emberben. Volt, amit nem érthetett meg teljesen a kereszténységben, de nem ő a hibás ebben, nem csupán ő a hibás. Tolsztoj az orosz eszméhez tartozik, hiszen az igazságot, az élet értelmét, Isten Országát kereste, bűnbánata nem csillapult, az orosz eszméhez tartozik a történelem és a civilizáció hazugsága elleni vallási-anarchista lázadása miatt. Tolsztoj voltaképp Hegel és Nietzsche orosz ellenpólusa.

Az orosz vallási problematikához alig-alig volt köze az egyházi közegnek, a teológiai akadémiáknak, az egyházi méltóságoknak. A 18. század kiváló egyházi írója a Dosztojevszkij számára oly jelentős Tyihon Zadonszkij.[237]

[237] Zadonszkij, Tyihon (1724–1783) püspök, az Orosz Pravoszláv Egyház 1861-ben szentté avatta.

Újfajta szellem fuvallata érződött belőle, hatott rá a nyugati keresztény humanizmus, Arndt és mások.[238] A 19. század egyházi közegéből kevés olyan gondolkodót emelhetünk ki, aki figyelemre méltó, bár kívül maradt a legfőbb szellemi áramlatokon. Ilyenek például Buharev (Teodor archimandrita), Innokentyij püspök, különösen Nyeszmelov és Tarejev. Buharev élete igen drámai. Szerzetesként és archimandritaként szellemi krízist élt át, kételkedni kezdett szerzetesi elhivatottságában és az aszkézis hagyományos formáiban, elhagyta a szerzetesi életet, de szenvedélyes pravoszláv hitét nem vesztette el. Később megnősült, és különleges vallási jelentőséget tulajdonított a házasságnak. Egész életében egyházi író maradt, és a hagyományos pravoszláv hit inerciáján áttörve, újat mondott, olyan problémákat fogalmazott meg, amelyeket a hivatalos pravoszláv gondolkodás nem vetett fel. Természetesen üldözték, tragikus és gyötrelmes helyzetbe került. A hivatalos pravoszláv közeg nem fogadta be sajátjaként, az értelmiség széles körei pedig nem olvasták, nem is ismerték őt. Csak később figyeltek fel rá, már a 20. század elején. Nagyon régimódian, az orosz irodalomra nem jellemző nyelven írt, olvasása kevés élvezetet okozott. Élete nagy részében az Apokalipszisről szóló könyvén dolgozott, és különös jelentőséget tulajdonított neki, de éppen ez a műve a leggyengébb, elavult, ma már olvashatatlan. Csupán az az érdekes benne, hogy az Apokalipszishez fordult. Buharev újdonsága, hogy kivételes érdeklődéssel vizsgálta a pravoszláv világ és a korszerűség viszonyát, éppen ez a címe egyik könyvének.[239] Buharev kereszténységfelfogását pánkrisztizmusnak lehetne nevezni. Szerinte az embernek Krisztust kell elnyernie és sajátjává tennie, nem pedig Krisztus parancsolatait. Buharev számára mindennek a lényege Krisztus, Krisztus arca. Élesen különbözik ebben Tolsztojtól, aki csak halványan érezte Krisztus személyét. Krisztus szelleméből nem az emberektől való elfordulás következik, hanem az emberszeretet és az önfeláldozás. Buharev különösképpen hangsúlyozza, hogy

[238] Johann Arndt (1555–1621) német író és költő, evangélikus prédikátor.

[239] Lásd *A pravoszláv világnak a korszerűséghez való viszonyáról* című könyvét, valamint *A gondolat és az élet, különösen az orosz gondolat és élet korszerű szükségleteiről* címűt. (Bergyajev jegyzete.)

a legfőbb áldozat az, amelyet Krisztus hozott az emberért és a világért, nem pedig az, amelyet az ember és a világ hoz Istenért. Ez a gondolata éppen ellentétes a kereszténység juridikus értelmezésével. Isten Fia minden egyes emberért vált emberré. A bárány feláldozása a világ teremtése előtt megtörtént. Isten úgy teremtette a világot, hogy áldozatul adta magát. Buharev így ír: „A világot nemcsak a gonoszságban veszteglő térségnek láttam, hanem nagyszerű közegnek is ahhoz, hogy feltáruljon – a világban lakozó gonoszt önmagára vállaló – Istenember kegyelme." „Azt a gondolatot, hogy *Krisztus Országa nem e világból való,* csak arra használjuk, hogy nem emberbarát módon, lustán és gyáván részvétlenek maradjunk az e világon megfáradtak és megterheltettek iránt." Buharev nem Isten despotikus hatalmára mond igent, hanem a Bárány önfeláldozására. A szellem erejét a szabadság adja, nem a félelem okozta rabság. Buharev számára a legdrágább kincs „Krisztus leereszkedése a földre". A bűnön kívül semmit sem utasít el, ami lényegien emberi. A kegyelmet a bűnnel állítja szembe, nem a természettel. A természetes dolog nem választható el a természetfelettitől. Az ember teremtő ereje a Logosz-Isten visszfénye. „Megtörténik-e, és mikor történik meg nálunk ez a szellemi átalakulás, amelynek eredményeként minden földi dolgot krisztusi módon kezdenénk érteni; minden állampolgári szokásrendet az áldott szokások érvényében és értelmében fognánk fel, s tartanánk meg tudatosan." Isten Országának eszméjével kell összehangolni az e világi birodalom sorsát és feladatait. Buharev szerint Krisztus maga cselekszik a templomban, nem engedi át a tekintélyt az egyházi méltóságoknak. Buharev eredetisége abban rejlik, hogy kevésbé akarta azt, hogy az élet teljességében valósuljanak meg a keresztény elvek, inkább azt kívánta, hogy az élet teljességében legyen ott maga Krisztus, Krisztus megtestesülése úgyszólván folytatódjon az egész életben. Mint ahogyan később Nyikolaj Fjodorov, ő is kiáll a templomon kívüli liturgia mellett. Az orosz vallásbölcseletre általában igen jellemző az a gondolat, hogy Isten megtestesülése folytatódik, valamint az, hogy Krisztus megjelenésében a világteremtés folytatódik. E tekintetben az orosz vallásbölcselet eltér a nyugatitól. A Teremtő és a teremtés közötti kapcsolat egyáltalán nem kelti valamiféle bírósági per képzetét. Páratlan emberség jellemzi Buharevet, kereszténységét tökéletesen áthatja az em-

berséges szellem. Meg akarja valósítani ezt a keresztény emberséget. Ám, miként a szlavofilek, ő is ragaszkodik még a monarchiához, de az olyan monarchiához, amely korántsem emlékeztet az abszolutizmusra és az imperializmusra. Olykor úgy tűnik, a 19. századi orosz keresztény gondolkodók számára csak álcázásul szolgált a monarchizmusuk, amely egyébként meg nem haladott történelmi romantikát is tartalmazott.

Az egyházi méltóságok közül egyedül Innokentyij érseket érdemes megemlítenünk, amikor az orosz vallásfilozófiáról beszélünk.[240] Filaret metropolita ugyanis bár igen tehetséges ember, de a vallásfilozófia szempontjából nem jelentős, e téren nincsenek érdekes gondolatai, Feofan Zatvornyik püspök pedig kizárólag az egyházi életről és az aszkézisről írt könyveket a *Filokália* szellemében. Szemben velük Innokentyij érseket inkább filozófusnak tarthatjuk, mintsem teológusnak. A szlavofilekhez és Vlagyimir Szolovjovhoz hasonlóan ismerte a német filozófiát, és igen szabadon gondolkodott. Az ortodoxia harcias védelmezői aligha tartják kellőképp pravoszlávnak számos gondolatát. Szerinte az istenfélelem a zsidó valláshoz illik, a kereszténységnek nem felel meg. Másik állítása: ha a vallás csírája nem rejlene az emberben, az emberi szívben, akkor maga Isten sem taníthatná meg a vallásra. Az ember szabad, és Isten nem késztethet engem arra, hogy azt akarjam, amit nem akarok. A vallás szereti az életet és a szabadságot. „Aki megérzi, hogy Istentől függ, az fölébe kerekedik bármilyen félelemnek, még a despotizmusnak is." Isten látni akarta a maga „másikját", a barátját. A kinyilatkoztatásnak nem szabad ellentmondásba kerülnie a felsőbb ésszel, nem szabad megaláznia az embert. A vallás forrásai a következők: a Szent Szellem [Szentlélek] megvilágosító ereje, a kiválasztott emberek, a hagyomány, a Szentírás, ötödik forrásként pedig a pásztorok. A kinyilatkoztatás: az emberre belülről gyakorolt isteni hatás. Isten léte nem bizonyítható, Isten megismerése az érzelem és az ész útján történik, de nem az ész és a fogalom révén. A vallást csakis a szív fogadhatja be. „A vallás számára nem felesleges sem a tudomány, sem a jócselekedet, sem a tiszta öröm." Jézus

[240] Lásd *Szocsinyenyija Arhijepiszkopa Innokentyija* [Innokentyij érsek művei]. (Bergyajev jegyzete.)

Krisztus csak az egyház tervét adta nekünk, az időre bízta megszervezését. A főpapok nem tévedhetetlenek, az egyházon belül jelen van a romlottság. Szolovjovhoz hasonlóan Innokentyij érsek is úgy véli, hogy „minden tudás alapja a hit". A képzelőerő nem találhatta volna ki a kereszténységet. Innokentyij érsek bizonyos gondolatai nem állnak összhangban az uralkodó teológiai nézetekkel. Például úgy véli, helyesen, hogy a lélek okvetlenül preegzisztens, a lélek örökké Istenben lakozott, és hogy a világ teremtése nem az idő síkján, hanem az örökkévalóságban történt. A középkort – túlzó módon – a babonák és a rablások korának tekinti. Innokentyij érsek vallásfilozófiája modernista elemeket tartalmaz. A nyugati liberális fuvallatok elérték az igen áporodott orosz szellemi közeget is. A teológiai akadémiák számos professzora állt a német protestáns tudomány erős hatása alatt, ami pozitív dolog, ám sajnos őszintétlenséghez és színleléshez vezetett: pravoszláv színben kellett feltűnniük azoknak is, akik már nem voltak azok. A teológiai akadémiák professzorai között akadtak teljesen hitetlenek is. És olyanok is voltak, akiknek sikerült egyesíteniük a tudomány teljes szabadságát az őszinte pravoszláv hittel. Ilyen Bolotov,[241] a kiváló egyháztörténész, végtelenül nagy tudású ember. Ám az orosz vallásbölcseleti irodalomból hiányoztak a bibliakritikai művek, a Szentírás tudományos magyarázatával foglalkozó munkák. Ennek oka részben a cenzúra. A bibliakritika tiltott terület maradt, nehezen szivároghattak át bizonyos kritikus gondolatok. Ezen a téren az egyetlen kiemelkedő alkotás, amely az európai tudomány és a szabad filozófiai gondolkodás magas szintjén áll, Szergej Trubeckoj *Ucsenyije o Logosze* című könyve.[242] A patrisztikában viszont számos értékes alkotás keletkezett. Az egyházi cenzúra tombolt, például eltorzította Nyeszmelov *Nüsszai Szent Gergely dogmatikai rendszere* című művét, a szerzőnek meg kellett változtatnia a könyv végét, hátrányosan érintve Nüsszai Szent Gergely egyetemes üdvözülésről szóló tanítását. Nyeszmelov az orosz

[241] Bolotov, Vaszilij Vasziljevics (1853–1900) egyháztörténész, a Szentpétervári Teológiai Akadémia tanára.

[242] A könyv teljes címe: *Ucsenyije o Logosze v jevo isztorii* [A Logosz elmélete – története tükrében], 1900.

vallásfilozófia legnagyszerűbb jelensége, a teológiai akadémiák közegéből származik, és általában a vallásbölcselet egyik legjelentősebb alakja. Vallási és filozófiai antropológiája alapján érdekesebb Szolovjovnál, de természetesen hiányzik belőle Szolovjov gondolkodásának egyetemessége, tágassága, s ő maga kevésbé összetett személyiség.

Nyeszmelov, a Kazanyi Teológiai Akadémia szerény professzora, egy sajátos és sok tekintetben új keresztény filozófia lehetőségét vázolja fel.[243] Legfőbb művének címe: *Az emberről szóló tudomány*. Rendkívül érdekes e könyv második – *A keresztény élet metafizikája* címet viselő – kötete.[244] Nyeszmelov keresztény antropológiát akar létrehozni, de antropológiája a kereszténység egészének az értelmezésévé változik, minthogy Nyeszmelov különleges jelentőséget tulajdonít az embernek. Az ember mint talány – ezt a problémát veti fel igen élesen. Számára az ember a világ életének egyetlen talánya. Az ember talányossága onnan adódik, hogy bár természeti lény, de szűk neki a természeti világ, túllép annak határain. Az egyházi tanítók közül kétségtelenül Nüsszai Szent Gergely hatott Nyeszmelovra. Nüsszai Szent Gergely embertana felülmúlja az egyházatyák antropológiáját, magasabb fokra akarja emelni az ember méltóságát, nem csupán a bűnös lényt látja benne, számára az ember valóban Isten képe és hasonlatossága, mikrokozmosz.[245] Nyeszmelov kettős lényt lát az emberben. Valláspszichológus, nem logikai fogalmakhoz, hanem az emberi létezés reális tényeihez akar folyamodni, jóval konkrétabb Szolovjovnál. Isten létezésének új antropológiai bizonyítékát indítványozza. „Isten eszméje valóban megadatott az embernek, de nem valahonnan kívülről, az Istenről szóló gondolat formájában

[243] Úgy tűnik, elsőként hívtam fel a figyelmet Nyeszmelovra A kereszténység filozófiai igazolásának kísérlete című cikkemben, amely 35 éve a *Russzkaja miszl*ben jelent meg. (Bergyajev jegyzete.)

[244] Nyeszmelov 1905-ben, Kazanyban megjelent művének második kötete *Az élet metafizikája és a keresztény kinyilatkoztatás* címet viseli.

[245] Napjainkban a katolikusok, főleg a jezsuiták felfigyeltek Nüsszai Szent Gergelyre. Lásd Hans von Balthasar *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* című érdekes könyvét. (Bergyajev jegyzete.)

nyerte el az ember, hanem személyének – mint Isten új képmásának – a természete tárgyi-tényleges módon megvalósította benne magában. Ha létezése feltételeihez képest az emberi személy nem volna ideális, akkor az embernek nem lehetne isteneszméje, és semmiféle kinyilatkoztatás nem közölhetné vele ezt az eszmét, mert ő maga nem volna képes azt felfogni. [...] Az ember személye reális a létben, és ideális a maga természete alapján, s már ideális realitásának tényével közvetlenül megerősíti Isten – mint igaz személy – objektív létezését." Nyeszmelov különösen ragaszkodik ahhoz, hogy az emberi személy nem magyarázható meg a természeti világból kiindulva, több a természeti világnál, és a világ léténél magasabb rendű létre tart igényt. Érdekes, hogy Nyeszmelov igen nagyra becsüli Feuerbachot, és a kereszténység védelmében eszközként használná a vallás antropológiai titkáról szóló feuerbachi gondolatot. A kereszténység titka elsősorban antropológiai titok. És Feuerbach ateizmusa felfogható a keresztény istenismeret dialektikus mozzanataként. A fogalmakkal játszó, elvont teológiának elő kellett idéznie Feuerbach antropológiai válaszreakcióját. Nyeszmelov érdeme, hogy a kereszténység javára akarja fordítani Feuerbach antropologizmusát. Érdekes és sajátos nála a bűnbeesés lélektana. A bűnbeesés lényege szerinte az, hogy az emberek babonás módon az anyagi dolgokban látják az erő és a tudás forrását. „Az emberek úgy akarták, hogy életüket és sorsukat ne ők határozzák meg, hanem külső anyagi okok." Nyeszmelov szüntelen harcot folytat a kereszténységben rejlő pogány, bálványimádó, mágikus elemekkel. Maximálisan ellenzi és élesen bírálja a megváltás juridikus teóriáját, mely az Istennel való egyezségként fogja fel a megváltást. Az üdvözülésre és a boldogságra való törekvésben a kereszténység pogány-judaikus, babonás eltorzulását látja. Az igaz élet fogalmát szembeállítja az üdvözülés fogalmával. Az üdvözülést csak az igaz és tökéletes élet elnyeréseként tartja elfogadhatónak. Emellett kiűzné a kereszténységből a büntetéstől való félelmet, s helyébe tökéletlenségünk tudatát állítaná. Órigenészhez, Nüsszai Szent Gergelyhez és számos más keleti egyházatyához hasonlóan egyetemes üdvözülést akar. Harcol a kereszténységen belüli szolgai tudat ellen, és azért, hogy a kereszténység aszketikus-szerzetesi felfogása ne legyen megalázó az ember számára. Nyeszmelov keresztény filozófiája nagyobb mértékben mondható

perszonalizmusnak, mint a szolovjovi keresztény filozófia. Az orosz vallásbölcselet másképpen vetette fel a vallási antropológia problémáját, mint a katolikus és a protestáns antropológia, messzebbre jut az egyházatyák és a skolasztika antropológiájánál, intenzívebb emberség hat benne. És ebben a vallási antropológiában Nyeszmelov jelentős szerepet játszik.

Tarejev, a Moszkvai Teológiai Akadémia professzora eredeti kereszténységkoncepciót hozott létre, az ő koncepciója tér el leginkább a hagyományos pravoszláv felfogástól.[246] Rejtett protestantizmust találtak nála, de ez természetesen jelképes terminológia. Jellegzetesen orosz vonásokat is láthatunk ugyanakkor Tarejevnél. Úgy véli, hogy az orosz népben alázatos hit és szelíd szeretet él. Tarejev krisztológiájában legfontosabb a kenózisról, Krisztus önmegtagadásáról, az emberi létezés törvényeinek való alárendelődéséről szóló tanítása. Isten szava nem az emberi erővel, hanem az ember önmegtagadásával kapcsolódik össze.[247] Krisztus istenfiúsága ugyanakkor minden egyes ember istenfiúsága. Csakis immanensen, a tárggyal való rokonsága alapján érzékelhető az, ami a vallás szférájában individuális érték. Az igaz vallást nem csupán a papok konzervativizmusa, hanem a profetikus szellem is jellemzi, az igaz vallás nem csupán ösztönösen népi, hanem személyesen spirituális is, sőt, kiváltképp profetikus szellemiségű. Tarejev a spirituális kereszténység híve. Az Evangélium sajátja a személyesen átszellemített abszolút érvény. Abszolút érvénye és spiritualitása nem fejeződhet ki a – mindig viszonylagos – természeti és történeti életben. A kereszténység szellemi igazsága nem testesülhet meg a történeti életben – csakis szimbolikusan, nem pedig valóságosan fejeződik ki benne. Tarejev kereszténységkoncepciója dualista, és nagymértékben különbözik a szlavofilek és Szolovjov mo-

[246] Lásd Tarejev: *Osznovi hrisztyiansztva* [A kereszténység alapjai], négy kötet. (Bergyajev jegyzete.)

[247] Tarejev e gondolatát többen – pl. az orosz filozófia történetéről szóló könyvében Zenykovszkij is – így idézik: „Isten dicsősége nem az emberi dicsőséggel, hanem az ember önmegtagadásával kapcsolódik össze." A *szlovo* (szó) *szila* (erő), *szlava* (dicsőség) szavak hasonlósága miatt valószínű a sajtóhiba Bergyajev könyvében. (Lásd Zenykovszkij: *Isztorija russzkoj filoszofii.* 2. kötet, 119. p.)

nizmusától. Számos helyes gondolatot találunk Tarejevnél, aki a teokrácia határozott ellensége, ugyanakkor minden gnoszticizmus ellensége is. Isten Országa a személyek, a szellemileg szabad személyek országa. Az Evangélium alapeszméje az isteni szellemi élet eszméje. Isten Országának kétféle felfogása létezik: az eszkatologikus és a teokratikus, közülük az eszkatologikus értelmezés tartható helyesnek. Az Evangéliumban az egyház jelentősége másodlagos, itt Isten Országa jelenti a mindent. Krisztus birodalmában nem létezhet sem hatalom, sem autoritás. Tarejev törekvése, hogy a spirituális vallás szabaduljon meg a szimbolikus buroktól. Szembeállítja Isten szimbolikus, valamint spirituális szolgálatát. Az evangéliumi hit a vallás abszolút formája, és korlátlan szabadságba merül. Tarejev szerint a szellem abszolút vallását nem köthetik semmiféle történeti formák, s a természeti és a történeti élet nem függhet a vallási hatalom igényeitől. Ezért nem létezhet Tarejev szerint keresztény nép, állam, házasság. Az örök élet nem a túlvilági élet, hanem az igaz szellemi élet. A szellem nem az emberi természet része, hanem az emberben lakozó isteni minőség. Tarejev meg nem haladható dualizmusának a visszájaként megjelenik nála a monizmus. Nyeszmelov vallási antropológiája a tarejevi vallási antropológia felett áll. Tarejev dualizmusának mint kritikának van nagy értéke: bírálja a kereszténység történeti megtestesüléseinek hamisságát, jogosan mutat rá a szimbolikus és a reális, a viszonylagos és az abszolút minőségek összekeverésére. Ám ez a dualizmus nem lehet végérvényes. Nem válik világossá annak értelme, hogy létezik a történeti egyház a maga szimbolikájával. Tarejev nem alkotott történetfilozófiát. Ám a vallásbölcseletet eredeti művelője, markáns gondolkodóvá teszik szembeállításai, és helytelen volna gondolatait teljes mértékben a protestáns hatásokra visszavezetni, s őt Ritschllel összehasonlítani.[248] Tarejev dualizmusa minden tekintetben ellentétes Konsztantyin Leontyev dualizmusával. Tarejev az immanentizmus bizonyos formája felé hajlik, míg Leontyev a szélsőséges transzcendentizmus híve. A leontyevi vallás a félelem és az erőszak vallása, nem pedig a szereteté és a szabadságé, mint amilyen Tarejev vallása – a leontyevi vallás a transzcendens egoizmus vallása.

[248] Albrecht Benjamin Ritschl (1822–1889) protestáns teológus.

Tarejevnél bármilyen elhajlásokat látunk a hagyományos pravoszláv hittől, kereszténysége nagyobb mértékben orosz, mint Leontyev kereszténysége, amely, mint már mondtam, korántsem orosz, hanem bizánci, kizárólagosan szerzetesi-aszketikus és tekintélyelvű. Látni kell a különbséget egyfelől az – antropológiai és kozmológiai problémát újszerűen felvető – orosz teremtő vallásbölcselet, másfelől a hivatalos szerzetesi-aszketikus pravoszláv világ között, amely a *Filokália* tekintélyét az Evangélium tekintélye fölé helyezi. A bénító skolasztikától oly különböző, teremtő vallásbölcselet újdonsága a – nem mindig nyíltan kifejezett – várakozás arra, hogy eljöjjön a kereszténység új korszaka, a Szent Szellem [Szentlélek] kora. Éppen ez a legjellegzetesebben orosz eszme. Az orosz eszme a maga lényege szerint eszkatologikus, és eszkatologizmusa különböző formákban nyilvánul meg.

9. FEJEZET

A Szent Szellem új korszakának várása. Az orosz gondolkodás eszkatologikus és profetikus jellege. A polgári erények tagadása. Vándorlás. Az Isten Országát kereső egyszerű emberek. Az értelmiség körében érződő eszkatologikus hangulat. A forradalmi értelmiség torzult eszkatológiája. Lev Tolsztoj vándorlása. Eszkatologizmus és messianizmus Dosztojevszkij műveiben. Kudarc [Az orosz eszme meghiúsulása] Leontyevnél és Szolovjovnál. Fjodorov zseniális eszméje az apokaliptikus jövendölések feltételes jellegéről. Cieszkowski megvilágosodása. A születés és a halál problémája Szolovjov, Fjodorov és Rozanov műveiben

1.

Dosztojevszkijről szóló könyvemben azt írtam, hogy az oroszok apokaliptikusak vagy nihilisták.[249] Oroszország az antikvitás elleni apokaliptikus lázadás (Spengler).[250] Ez azt jelenti, hogy az orosz nép a maga természete és egyetemes elhivatottsága alapján a végre irányuló nép. Az Apokalipszis állandóan jelentős szerepet játszott mind az orosz nép körében, mind a legmagasabb művelt rétegben, az orosz írók és gondolkodók között. Az orosz gondolkodásban az eszkatológia problémája összehasonlíthatatlanul nagyobb helyet foglal el, mint a nyugati gondolkodásban. Az orosz tudat struktúrájával függ ez össze: az orosz tudat kevéssé képes és kevéssé hajlamos arra, hogy a kultúra középmezsgyéjének tökéletes formái között maradjon. A pozitivista történészek rámutathatnak, hogy az orosz nép jellemzéséhez szelekciót hajtok végre, kiválasztom a kicsinyt, a kivételeset, holott attól eltér a köznapi sokaság, a szokványos. Ám csakis a szelekció

[249] Lásd Bergyajev: *Dosztojevszkij világszemlélete*. Baán István fordítása. Budapest, 1993, Európa Könyvkiadó.
[250] Lásd a 156. jegyzetet.

útján, a legkifejezőbb és legjelentékenyebb vonások intuitív megragadásával lehet felvázolni egy nép ésszel felfogható, *intelligibilis* képét. Minduntalan kiemeltem a 19. századi orosz irodalom és bölcselet profetikus elemét. Arról is beszéltem, hogy az eszkatologikus hangoltság milyen szerepet játszott az orosz *raszkol*ban és az orosz szekták életében. A pedagógiai és szervező elem nálunk igencsak gyönge maradt, szinte nem is létezett, vagy pedig elrettentő, visszataszító formában jelent meg, mint például a *Domosztroj*ban. Feofan Zatvornyik püspök erkölcsi épülést szolgáló könyvei szintén meglehetősen alantas erkölcsöt tükröznek. Mindez a mélyen gyökerező orosz dualizmussal függ össze, amely szerint a Krisztus igazságát megtagadó, gonosz erők igazgatják a földet és a földi életet, a jó erők pedig az Eljövendő Városra, Isten Országára várakoznak. Az orosz nép bár nagyon tehetséges, de formakészsége viszonylag gyönge. Az intenzív őserő minden formát felborít. Ezt látják barbárságnak a nyugati emberek, főként a franciák, akiknek az életéből csaknem eltűnt az elsődleges őserő. Nyugat-Európában a magas fokra jutott civilizáció egyre inkább elzárja az eszkatologikus tudatot. A katolikus tudat óvakodik a kereszténység eszkatologikus felfogásától, minthogy az veszélyes újdonság lehetőségét tárja fel. Az eljövendő világra való irányultság, a messianisztikus várakozás ellentmond a katolicizmus pedagógiai, társadalmat szervező jellegének, azt a félelmet váltja ki, hogy megcsappan a lelkek irányításának lehetősége. A semmiben sem hívő polgári társadalom szintén tart attól, hogy az eszkatologikus tudat megrendítheti e polgári társadalom alapjait. Léon Bloy, a Franciaországban ritkamód apokaliptikus szellemű író szembehelyezkedett a polgári társadalommal és a polgári civilizációval, nem is kedvelték őt, és kevéssé értékelték.[251] Katasztrófák idején az európai társadalomban is apokaliptikus hangulatok alakulnak ki. Így történt a francia forradalom és a napóleoni háborúk után.[252] Akkoriban

[251] Lásd Léon Bloy csodálatos könyvét: *Exégèse des lieux communs*, amelyben szenvedélyesen leplezi le a polgári szellemet és a polgári bölcsességet. (Bergyajev jegyzete.)
[252] Sok érdekes anyagot tartalmaz A. Wiatte: *Les sources occultes du romantisme* című kétkötetes munkája. (Bergyajev jegyzete.)

Jung-Stilling az Antikrisztus közeli eljövetelét hirdette.[253] Még régebben, a 9. században az Antikrisztust várták Nyugaton. Az oroszokhoz közelebb állnak Joachim de Floris próféciái a Szent Szellem [Szentlélek] új korszakáról, a szeretet, a barátság és a szabadság korszakáról, habár e próféciák túlságosan is a szerzetesi élethez kapcsolódtak.[254] A történeti kereszténység számos bűnét megváltó Assisi Szent Ferenc alakját szintén közel érzik magukhoz az oroszok. A Nyugat keresztény civilizációjának építése azonban minden eszkatologikus perspektíva nélkül történt. Meg kell magyaráznom, mit értek eszkatológián. Nem valamely teológiai rendszer eszkatológiáról szóló részét, amelyet bármelyik katolikus vagy protestáns teológiai kurzus tartalmaz. Az egészében vett eszkatologikus kereszténységfelfogásra gondolok, amelyet a kereszténység történeti értelmezésével kell szembeállítani. A keresztény kinyilatkoztatás eszkatologikus kinyilatkoztatás – e világ végéről, Isten Országáról szól. Az egész őskereszténység eszkatologikus volt, Krisztus második eljövetelét és Isten Országának beköszöntét várták.[255] A történeti kereszténység, a történeti egyház azt jelenti, hogy Isten Országa nem jött el, kudarcot jelez, azt, hogy a keresztény kinyilatkoztatást az e világi birodalomhoz igazították. Ezért a kereszténységben tovább él a messianisztikus remény, az eszkatologikus várakozás, és ez a remény, várakozás az orosz kereszténységben erősebb, mint a nyugati kereszténységben. Az egyház nem Isten Országa, az egyház a történelemben jelent meg, és a történelemben tevékenykedett, nem jelenti a világ átlényegülését, az új ég és az új föld megjelenését, míg Isten Országa pontosan a világ átlényegülését jelenti – nemcsak az egyedi ember, hanem a társadalom és a kozmosz színeváltozását is. Ekkor véget ér ez a világ, a hazugság és a rútság világa, és egy új világ kezdődik, az igazság és a szépség világa. Amikor Dosztojevszkij azt mondta,

[253] Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) német író, misztikus, teozófus.

[254] Joachim de Floris (Gioacchino da Fiore, 1135–1203) itáliai szerzetes.

[255] A kereszténység eszkatologikus felfogását Weissénél és Loisynál láthatjuk. (Bergyajev jegyzete.)
Christian Hermann Weisse (1801–1866) német protestáns vallásfilozófus. Alfred Firmin Loisy francia katolikus teológus (1857– 1940).

hogy a szépség megmenti a világot, akkor a világ átlényegülésére gondolt, Isten Országának eljövetelére – ami eszkatologikus remény. Az orosz vallásbölcselet számos képviselőjében élt ez a remény. Ám kettősség jellemezte az orosz messianisztikus tudatot, mint ahogyan az orosz eszkatologizmust is.

Az orosz népre oly jellemző orosz messianizmusban Isten Országának, az igazság birodalmának tiszta messianisztikus eszméjét elhomályosította a birodalmi eszme, a hatalom akarása. Már láttuk ezt a „Moszkva a Harmadik Róma" ideológiával kapcsolatban. Az orosz kommunizmusban, amelybe vallástalan és vallásellenes formában átkerült az orosz messianisztikus eszme, ugyanez a torzulás zajlott le: az igazság országának orosz keresését eltorzította a hatalom akarása. Ám az orosz emberek, bármilyen csábításnak lettek kitéve, jellemzően elutasítják az e világi nagyságot és dicsőséget – mindenesetre magasabb rendű állapotukban ez jellemző rájuk. A világ nagysága és dicsősége továbbra is csábítás és bűn a szemükben, nem pedig magasabb rendű érték, mint a nyugati emberek számára. Sokat elárul, hogy a retorika távol áll az oroszoktól, az orosz forradalomban egyáltalán nem jelent meg, míg a francia forradalomban hatalmas szerepet játszott. E tekintetben Lenin a maga durvaságával, minden szépítés, minden teatralitás nélküli magatartásával, cinizmusba átcsapó egyszerűségével tipikusan orosz ember. A nagyság és a dicsőség megtestesítői – Nagy Péter cár és Napóleon – az orosz nép legendája szerint Antikrisztusok. Az oroszokból hiányoznak a polgári erények, hiányoznak éppen a Nyugat-Európa által becsben tartott erények. Polgári értelemben vett hibáik viszont vannak az oroszoknak, ezek hibák, és azoknak is fogják őket fel. Maguk a „polgár", „polgári" szavak rosszalló jelentést hordoztak Oroszországban, miközben Nyugaton tisztelettel övezett társadalmi helyzetet jeleztek. Az orosz nép – a szlavofilek véleményével ellentétben – a nyugati népeknél kevésbé családcentrikus, kevésbé kötődik a családhoz, aránylag könnyen szakít vele. Az értelmiség és a nemesség körében, valamint a középrétegekben, talán a kereskedők kivételével, a szülői tekintély kisebb volt, mint Nyugaton. Általában az oroszokban viszonylag gyöngén élt a hierarchia iránti érzék, vagy pedig a hajbókolás negatív formájában létezett, azaz megint csak a bűn, nem pedig az erény formájában. Az orosz nép – szelleme mély meg-

nyilvánulásaiban – a többi népnél kevésbé nyárspolgári, kevésbé determinált, kevésbé kötik a lét korlátozott formái, kevésbé becsüli az élet kialakult formáit. Ugyanakkor az orosz köznapi élet, például az Osztrovszkij által ábrázolt kereskedőélet, gyakran oly felháborítóan rút, amilyen felháborító rútságot nem ismertek a nyugati civilizáció népei. De ez a polgári köznapi élet nem számított szentségnek. Az orosz emberből könnyen kiütközik a nihilista. Mindannyian nihilisták vagyunk, mondja Dosztojevszkij. Könnyen megmutatkozik az orosz emberben – a hajbókolás és a rabság mellett – a lázadó és az anarchista. Végletes ellentétek között zajlik az orosz élet, és mindig jelen van benne a végtelen felé törekvés. Az oroszok örökösen szomjaznak egy másik életre, másik világra, elégedetlenek azzal, ami van – az orosz lélek struktúrájához hozzátartozik az eszkatologikus irányultság. Jellegzetesen orosz jelenség a vándorlás, ilyen mértékben a Nyugat nem ismeri. A vándor járja a végtelen orosz földet, sohasem telepedik le, sehol sem veti meg a lábát. Az igazságot keresi, Isten Országát, a messzeségbe törekszik. Nincs a földön maradandó városa, az Eljövendő Városba törekszik. A nép köréből állandóan új meg új vándorok kerültek ki, sőt szellemi síkon az orosz kultúra legnagyobb alkotói szintén vándorok voltak, vándor volt Gogol, Dosztojevszkij, Lev Tolsztoj, Vlagyimir Szolovjov és az egész forradalmi értelmiség. Nem csupán fizikai, hanem szellemi értelemben vett vándorlás is létezik: amikor képtelenek vagyunk megállapodni bármin, ami véges, amikor a végtelen felé törekszünk. És éppen ez jelenti az eszkatologikus irányultságot, a várakozást arra, hogy minden véges dolog véget érjen, hogy feltáruljon a végső igazság, hogy majd valamilyen szokatlan jelenség következzen be. Messianisztikus érzékenységnek nevezném ezt, s egyaránt sajátja az alacsonyabb sorból származó és a magas kultúrájú embereknek. Az oroszok többé-kevésbé – tudatosan vagy öntudatlanul – chiliaszták. A nyugati emberekre jóval jellemzőbb a letelepedett élet, szilárdabban kötődnek civilizációjuk tökéletesített formáihoz, nagyobb érték számukra a jelenük, a földi élet berendezése jobban leköti figyelmüket. Visszarettennek a végtelentől mint ami maga a káosz, e félelmük az ókori görögökkel rokonítja őket. A *„sztyihija”* (’őselem, őserő’) szó nehezen fordítható le más nyelvekre. Nehéz a megnevezés, ha maga a realitás el-

halványult, csaknem eltűnt. Ám a *sztyihija* voltaképp az ősforrás, a múlt, az élet ereje, az eszkatologikus törekvés pedig a jövőre irányul, a dolgok végére. Oroszországban ez a két szál összefonódott.

2.

Úgy hozta a szerencsém, hogy 1910 körül személyes kapcsolatba kerülhettem a vándorló Oroszországgal, az Istent és az isteni igazságot kereső vándorokkal. Nem könyvek, hanem személyes élményeim alapján beszélhetek erről a sajátosan orosz jelenségről. Elmondhatom, hogy életem egyik legmélyebb benyomása. Egy időben a moszkvai *Florus és Laurus templom* melletti vendéglőben vasárnaponként egyszerű emberek beszélgettek vallási témákról. Gödör *(Jama)* volt a neve akkor ennek a vendéglőnek. A beszélgetéseken, amelyeket már ízes orosz nyelvük is népi stílusúvá tett, a legkülönbözőbb szekták képviselői vettek részt. Ott voltak a halhatatlanok *(besszmertnyiki)*, jártak oda baptisták, tolsztojánusok, különböző színezetű evangélisták, a többnyire rejtőzködő önkorbácsolók *(hliszti)*, és magányos népi teozófusok is. El-eljártam ezekre az összejövetelekre, és aktívan bekapcsolódtam az eszmecserébe. Megdöbbentett a résztvevők szellemi keresgéléseinek intenzitása, az őket megigéző valamely egyetlen eszme bűvereje, az élet igazságának kutatása, olykor pedig a mély értelmű gnózis. A szektásság mindig a tudat beszűkülésével, az egyetemesség hiányával jár, kiszorítja az élet bonyolult sokszínűségét. Ám micsoda szemrehányást jelentettek ezek a népi istenkeresők a hivatalos pravoszláv világnak! Az ott jelen lévő pravoszláv hittérítő szánalmas figura volt, egy rendőrségi hivatalnok hatását keltette. Isten igazságának népi keresői arra áhítoztak, hogy a kereszténység valósuljon meg az életben, hogy átszellemültebb legyen az emberek viszonya az élethez, nem voltak hajlandók alkalmazkodni az e világi törvényekhez. A legérdekesebb a halhatatlanok misztikus szektája volt. Ez a szekta azt állította, hogy sohasem hal meg az, aki hisz Krisztusban, és az emberek csak azért halnak meg, mert a halálban hisznek, de abban nem, hogy Krisztus legyőzi a halált. Sokat beszéltem a halhatatlanokkal, jártak is

nálam, és tapasztaltam, hogy lehetetlen őket más nézetre bírni. Az igazság egy szeletét kizárólagos igazságként védelmezték, elzárva a teljességtől. Néhány népi istenbölcselő egész gnosztikus rendszerrel rendelkezett, Jakob Böhme és más gnosztikus típusú misztikusok rendszeréhez hasonlóval. Többnyire erőteljes dualista elem érvényesült náluk, küszködtek annak gyötrelmével, hogy megoldják a gonosz problémáját. Ám mint ahogyan gyakran történik, dualizmusuk paradox módon monizmussal ötvöződött.

X. kormányzóságban, ahol hosszú éveken át töltöttem egy birtokon a nyarakat, a szomszédságban volt egy telep – kiváló ember, egy tolsztojánus alapította. Oroszország minden tájáról erre a telepre áramlottak Istennek és Isten igazságának keresői. Olykor csak néhány napot töltöttek a telepen, és mentek tovább, a Kaukázus felé. Az ideérkezők mind jártak nálam, és spirituális, néha rendkívül érdekes beszélgetéseket folytattunk. Sok dobroljubovista megfordult ott, ők annak a „dekadens" költőnek, Alekszandr Dobroljubovnak a követői, aki elvonult a nép közé, egyszerűsödött, a szellemi élet tanítója lett. Nehéz volt velük beszélgetni, mivel némasági fogadalmat tettek. Valamennyi istenkereső általában saját világüdvözítő rendszert alakított ki, és odaadóan ragaszkodott hozzá. Mindannyian gonosznak és istentelennek tartották ezt a világot, amelyben élniük kellett, és új világra, új életre vágytak. A földi világhoz, a történelemhez, a kortárs civilizációhoz való viszonyukban eszkatologikus hangulatok uralkodtak közöttük. Ez a világ véget ér, őbennük új világ kezdődik. Hatalmas szellemi szomj hajtotta őket, és e szellemi szomj jelenléte karakteresen érződött az orosz népben. Orosz vándorok voltak ezek az emberek. Emlékszem egy egyszerű parasztra, egy egészen fiatal segédmunkásra, beszélgetéseinkre. Szellemi és misztikus kérdésekről vele könnyebben szót értettem, mint a művelt emberekkel, mint az értelmiséggel. Elmesélte misztikus tapasztalatát, amely igencsak emlékeztetett az Eckhart mester és Böhme által írottakra, akikről neki természetesen fogalma sem volt. Feltárult előtte Isten megszületése a sötétségből.

El sem tudom képzelni Oroszországot és az orosz népet ezek nélkül az emberek nélkül, akik Isten igazságát keresték. Oroszországban mindig létezett, és létezni fog ez a fajta szellemi zarándoklás, mindig létezett a végső

állapot felé törekvés. Az orosz forradalmi értelmiségtől, amely az esetek többségében a legszánalmasabb materialista ideológiát vallotta, úgy hinnénk, távol kellett állnia minden eszkatológiának. Ám azért hisszük így, mert túlságosan is kizárólagos jelentőséget tulajdonítunk a tudatos eszméknek, holott azok gyakran az ember lényének csak a felületét érintik. Mélyebb rétegben, amely ki sem fejeződhetett a tudatban, jelen volt az eszkatologikus hangoltság és feszültség az orosz nihilizmus, szocializmus követői között, a végre irányuló törekvés élt bennük. Mindig valamiféle tökéletes végső állapotról beszéltek, amelynek fel kell váltania a gonosz, igazságtalan rabvilágot. Sigaljov „úgy nézett, mintha a világ végét várta volna [...] holnapután délelőtt, pontosan tíz óra huszonöt perckor."[256] Itt Dosztojevszkij valami nagyon fontosat sejt meg az orosz forradalmár lényéből. Az orosz forradalmárok, anarchisták és szocialisták öntudatlan chiliaszták voltak, az ezeréves birodalomra vártak. A forradalmi mítosz chiliasztikus mítosz, és befogadásának az orosz természet kedvezett a leginkább. Orosz eszme az, hogy nem lehetséges az egyéni üdvözülés, hogy az üdvözülés kommunitárius, hogy mindenki felelős mindenkiért. Dosztojevszkij bonyolult, meghasadt módon viszonyult az orosz szocialista forradalmárokhoz. Egyfelől csaknem gúnyrajzokat alkotott róluk, másfelől viszont azt állította, hogy a kereszténység ellen lázadók szintén Krisztus képmásai.[257]

3.

Azt gondolhatnánk, hogy Tolsztojnál nyoma sincs az eszkatológiának, hogy az ő monista, az indiaihoz közeli vallásfilozófiája nem ismeri a világvége problémáját. Ám ez a vélekedés csak a felszínt tükrözi. Amikor halála előtt Tolsztoj elszökik a családjától, akkor szökése eszkatologikus,

[256] Dosztojevszkij: *Ördögök*... i. m. 149. p.

[257] Paiszij atya szavai: „azok is, akik megtagadják a kereszténységet, és fellázadnak ellene, ugyancsak Krisztus képmásai." Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*... i. m. 1. kötet, 224. p.

és mély értelemmel telített. Tolsztoj szellemi vándor, egész életében azzá akar válni, sokáig eredménytelenül. A vándor viszont a vég felé törekszik. A történelemből, a civilizációból ki akar lépni a természet isteni világába. Ez pedig a vég felé, az ezeréves birodalom felé irányuló törekvés. Tolsztoj nem evolucionista, aki arra várna, hogy a történelem fokozatosan haladjon a vágyott végezet felé, Isten Országa felé. Tolsztoj maximalista, a történelem összeomlását, a történelem megszűntét akarja. Nem kíván többé a történelemben élni, a történelem a világ istentelen törvényén nyugszik, Tolsztoj a természetben akar élni, mert összekeveri a világ gonosz törvényének alárendelt – a történelemnél nem kevésbé alárendelt –, bukott természetet az átlényegült és átragyogtatott természettel, az isteni természettel. Ám eszkatologikus irányultsága kétségtelen. A tökéletes életet keresi. Éppen a tökéletes élet keresése miatt, a hitvány és bűnös élet tolsztoji ostorozása miatt szólított a feketeszázas mozgalom Tolsztoj meggyilkolására. A feketeszázas mozgalom, az orosz népnek ez a kelevénye, amely az Orosz Nép Szövetségének[258] merészeli nevezni magát, gyűlölt mindent, ami nagyszerű az orosz népben, mindent, ami teremtő erejű, ami az orosz nép magasrendű egyetemes hivatásáról tanúskodott. A szélsőséges ortodoxok gyűlölték és elutasították Tolsztojt, mivel a Szinódus kiközösítette az egyházból. Nagy kérdés, hogy vajon elismerhetjük-e a Szinódust Krisztus egyházának szerveként, vajon nem inkább a cézár országának a szerve volt-e. Aki megtagadja Lev Tolsztojt, az megtagadja az orosz géniuszt, és tulajdonképpen az orosz egyetemes rendeltetést tagadja meg. Ha nagyra becsüljük Tolsztoj szerepét az orosz eszme történetében, ezzel korántsem fogadjuk el vallásfilozófiáját, amely szerintem gyönge, és a keresztény tudat szempontjából elfogadhatatlan. Az értékelésnek a személy egészére kell vonatkoznia, megtett útjára, keresgéléseire, a gonosz történeti valóságot illető bírálatára, a történeti kereszténység bűneit ostorozó kritikájára, a tökéletes élet utáni vágyára. Tolsztoj érintkezik annak a népi közegnek a szellemi mozgalmával, amelyről beszéltem, és e tekintetben egyedülálló az orosz írók között. A hozzá

[258] Ez volt az 1905-ben alapított legnagyobb „feketeszázas" – szélsőségesen nacionalista, monarchista és antiszemita – szervezet hivatalos elnevezése.

egyáltalán nem hasonlító Dosztojevszkijjel együtt az orosz zsenialitás tetőpontját képviseli. Az egész életében bűnbánó Tolsztoj büszke szavakat mondott önmagáról: „Olyan vagyok, amilyen. És hogy milyen vagyok, azt én tudom meg az Isten." Ám mi is tartozunk azzal, hogy törekedjünk megtudni, milyen ember Tolsztoj.

Dosztojevszkij egész művészete eszkatologikus, őt csakis a végső érdekli, az, ami a végezetre irányul. Erősebb benne a profetikus elem, mint bárkiben az orosz írók közül. Profetikus művészetének jellemzője, hogy újra meg újra az emberi szellem vulkanikus talaját tárja fel, a szellem belső forradalmát ábrázolja. Belső katasztrófát jelenít meg, művészete nyomán újfajta lelkek tűnnek fel. Dosztojevszkij, valamint Nietzsche és Kierkegaard a tragikum láttatói a 19. században. Az emberben negyedik dimenzió rejlik, és akkor mutatkozik meg, ha az ember a végsőre irányul, ha kilép a középmezsgye életéből, az „általánosan kötelezőnek" a világából, amely a „mindenkiség" (*„vszemsztvo"*) elnevezést kapja. Dosztojevszkijnél érezhető a legmarkánsabban az orosz messianisztikus tudat, jóval markánsabban, mint a szlavofileknél. Tőle ered az a kifejezés, hogy az orosz nép istenhordozó nép. Satov szavai ezek.[259] Ám Satov alakjában megmutatkozik a messianisztikus tudat kettőssége is – az a fajta kettősség, amely már a zsidó népet is jellemezte. Satov akkor kezdi hinni, hogy az orosz nép istenhordozó, amikor Istenben még nem hisz. Az orosz nép Istenné válik a szemében, Satov bálványimádó. Ezt nagy erővel ábrázolja Dosztojevszkij, de az a benyomásunk, hogy őbenne is van satovi vonás. Mindenesetre hisz az orosz nép nagy, istenhordozó missziójában, hiszi, hogy az orosz nép új szavának el kell hangoznia az idők végezetén. Az emberiség végső, tökéletes állapotának, a földi paradicsomnak az eszméje hatalmas szerepet játszik Dosztojevszkijnél, és ezzel az eszmével kapcsolatban bonyolult dialektikát bontakoztat ki, mégpedig a szabadság már említett dialektikáját. Gondolkodása sohasem szabadulhatott ettől az eszmétől, neki szenteli *A nevetséges ember álmát*, Verszilov álmát *A kamasz*ban. Remekül érti, hogy a messianisztikus tudat egyetemes, a nép egyetemes elhivatottságáról beszél. A messianizmusnak

[259] Lásd Dosztojevszkij: *Ördögök*... i. m. 270. p.

semmi köze a bezárkózó nacionalizmushoz, a messianizmus nyitottá tesz, nem bezárttá. Ezért mondja Puskin-beszédében Dosztojevszkij, hogy az orosz ember összember, érzékenysége minden kultúrára fogékony. Az orosz nép rendeltetését eszkatologikus perspektívába helyezi, tudata emiatt különbözik a harmincas és a negyvenes évek idealistáinak tudatától. Dosztojevszkij eszkatologizmusa megmutatkozik az istenember megjelenéséről szóló próféciájában. Ebből a szempontból Kirillov alakja a legfontosabb, már előrevetíti Nietzschét és az emberfeletti ember eszméjét. Aki legyőzi a fájdalmat és a szenvedést, az istenné válik. „Az idő kialszik a tudatban".[260] „A világot az tetőzi be", akinek a neve „emberisten".[261] Kirillov és Sztavrogin párbeszéde teljes mértékben eszkatologikus atmoszférájú, az idők végezetéről beszélnek. Dosztojevszkij nem a jelenről, hanem a jövőről ír. Az *Ördögök* a jövőről szól, inkább a mi korunkról, mintsem az író koráról. Dosztojevszkijnek az orosz forradalmat megjósló próféciái az emberről szóló dialektika mélyére hatolnak – mégpedig az olyan emberről szóló dialektika mélyére, aki túllép a középszerű-normális tudat határain. Jellemző módon negatív próféciái a pozitívaknál igazabbnak bizonyulnak. Politikai jövendölései pedig egészen gyöngék. A legérdekesebb az, hogy a Dosztojevszkij által vallott kereszténység maga a jövő felé fordul, a kereszténység új, betetőző korszaka felé. Dosztojevszkijt profétizmusa már a történeti kereszténység kereteinek túllépésére készteti. Zoszima sztarec alakja a sztarecek új típusát jövendöli, korántsem hasonlít az Optyina Pusztiny-kolostor Amvroszij szarecéhez, s a kolostor lakói nem is tekintették a magukénak.[262] Aljosa Karamazov alakja az új típusú keresztény emberről szóló prófécia, és igen kevéssé hasonlít a megszokott pravoszláv típushoz. Mind Zoszima sztarec, mind Aljosa Karamazov figurája kevésbé sikerült, mint Ivan Karamazové és Dmitrij Karamazové, minthogy a profetikus művészet nehezen

[260] Kirillov szavai az *Ördögök* című regényben. Lásd Dosztojevszkij: *Ördögök*... i. m. 259. p.

[261] Uo. 260. p.

[262] Dosztojevszkijre a legnagyobb hatást Zadonszkij Szent Tyihon alakja gyakorolta, aki a 18. századi értelemben vett keresztény humanista volt. (Bergyajev jegyzete.)

boldogul az alakok megformálásával. Konsztantyin Leontyevnek azonban igaza van abban, hogy Dosztojevszkij pravoszláv hite nem hagyományos, nem a leontyevi bizánci-szerzetesi pravoszláv hit, hanem újfajta, amelynek részét alkotja a humanitarizmus. Ám semmiképpen sem nevezhetjük rózsaszínűnek, tragikus ez a pravoszláv hit. Dosztojevszkij úgy gondolta, hogy az ember Isten elleni lázadása fakadhat a benne rejlő isteni minőségből, igazságérzetéből, szánalmából és méltóságából. Dosztojevszkij János kereszténységét hirdette – az átlényegült föld kereszténységét, mindenekelőtt a feltámadás vallását. Egy hagyományos sztarec nem mondta volna azt, amit Zoszima sztarec: „Ne féljetek az emberek bűnétől, testvéreim, bűnében is szeressétek az embert. [...] Szeressétek Istennek minden teremtményét, a mindenséget is, és minden egyes porszemet is. Szeressétek Istennek minden kis levelét, minden fénysugarát. Szeressétek az állatokat, szeressétek a növényeket, szeressetek minden tárgyat. Aki minden tárgyat szeret, az felfedezi a tárgyakban az isteni titkot."[263] „Csókold a földet, és szeress fáradhatatlanul, telhetetlenül, mindenkit szeress, mindent szeress, és keresd ezt a rajongást, ezt a megszállottságot."[264] Dosztojevszkijben megtalálhatjuk az új keresztény antropológia és kozmológia csíráit, a teremtett világ felé odaforduló magatartást, amely idegen a pravoszláv egyházatyáktól. Nyugaton Assisi Szent Ferencnél fedezhetnénk fel hasonló vonásokat. Ez a magatartás már a történeti kereszténységtől az eszkatologikus kereszténységhez vezető átmenetet jelzi.

A 19. század végére Oroszországban pesszimisztikusan színezett apokaliptikus hangulatok alakultak ki – úgy érezték, közeleg a világvége és az Antikrisztus eljövetele. Inkább az Antikrisztus birodalmára számítottak, mintsem egy új keresztény korra és Isten Országának eljövetelére. Mélyen csalódtak a történelem útjaiban, és nem hitték, hogy még lennének történelmi feladatok. Az orosz eszme kudarcot vallott ekkor. Egyesek hajlanak arra, hogy ezt a világvége-várakozást az orosz birodalom, a szentként tisztelt orosz cárság végének előérzetével magyarázzák. Az apokaliptikus

[263] *A Karamazov testvérek*... i. m. 1. kötet, 416. p.
[264] Uo. 420–421. p.

hangulatok fő megjelenítői Konsztantyin Leontyev és Vlagyimir Szolovjov. Leontyev apokaliptikus pesszimizmusa két forrásból táplálkozott. Történetfilozófiája és biológiai talajon álló társadalomelmélete szerint minden társadalom, állam és civilizáció életében elkerülhetetlenül beköszönt az elaggottság, amelyet Leontyev összekapcsolt a liberális-egalitárius folyamattal. Az elaggottságban rútságot is látott, a kultúra egykori virágzásához kötődő szépség pusztulását. Ezt a – tudományosságra igényt tartó – társadalomelméletét vallásos apokaliptikus hangoltsággal ötvözte. Komor apokaliptikus hangulatait jelentős mértékben az váltotta ki, hogy nem hitt többé egy oroszországi virágzó kultúra lehetőségében. Mindig is úgy vélte, hogy a földön minden labilis és helytelen. Túlságosan is naturalista módon fogta fel a világvégét. Leontyevnél a szellem soha, sehol nem aktív, nála szó sincs szabadságról. Sohasem hitt az orosz népben, nem tőle várt eredeti eredményeket, hanem a felülről a népre erőltetett bizánci elvektől. Ám közel volt a pillanat, amikor az orosz néppel kapcsolatos hitetlensége markánssá és reménytelenné válik. Szörnyű jóslata: „Az orosz társadalom, mely szokásait tekintve amúgy is eléggé egalitárius, minden más társadalomnál gyorsabban kezd száguldani a teljes elegyedés halálos útján [...] és mi váratlanul világra hozzuk az Antikrisztust saját – kezdetben rendiség nélküli, majd egyház nélküli vagy gyengén egyházi – államiságunk mélyéből." Az orosz nép semmi másra nem képes. Leontyev előre látta az orosz forradalmat, és sok mindent megsejtett annak jellegéről. Látta előre, hogy a forradalmat nem kesztyűs kézzel hajtják végre, nem lesz benne szabadság, teljesen eltörlik a szabadságot, és hogy a forradalomnak szüksége lesz az engedelmeskedés évszázados ösztönére. A forradalom szocialista lesz, nem liberális és nem demokratikus. A szabadság védelmezőit elsöprik. Amikor Leontyev megjósolja a rettenetes és kegyetlen forradalmat, tudatában van annak, hogy a tőke és a munka közötti kapcsolat kérdése megoldásra vár. Retrográd, de eközben elismeri a retrográd elvek reménytelenségét és a forradalom elkerülhetetlenségét. Nem is csak az orosz forradalmat látja előre, hanem a világforradalmat is. A világforradalom elháríthatatlanságának előérzete apokaliptikus formát ölt, a világvége eljövetelének tűnik. „Közeleg az Antikrisztus!", kiált fel Leontyev. Teljes mértékben passzívan

fogja fel az Apokalipszist. Az ember semmit sem tehet, csak saját lelki üdvösségével törődhet. Leontyevet esztétikailag vonzza ez az apokaliptikus pesszimizmus, tetszik neki, hogy az igazság nem győzedelmeskedik a földön. Nem hajtja őt az egyetemes üdvözülés oroszokra jellemző szomja, egyáltalán nem vágyik az emberiség és a világ átlényegülésére. Idegen tőle a gyülekezetiség eszméje és a teokráciaeszme. Rózsaszínű kereszténységgel, humanitarizmussal vádolja Dosztojevszkijt és Lev Tolsztojt. Eszkatologizmusa negatív, és teljesen elüt az orosz eszkatologikus eszmétől. Ám el kell ismernünk gondolkodásának markáns és radikális jellegét, sőt azt is, hogy Leontyev gyakran éleslátóan ítélt a történelemről.

Vlagyimir Szolovjovot élete vége felé jócskán megváltozott hangulat, komor, apokaliptikus életérzés keríti hatalmába. Megírja a *Három beszélgetést*,[265] amelyben rejtett polémiát folytat Lev Tolsztojjal, és függelékként szerepelteti *Az Antikrisztus történetét*. Végképp kiábrándul saját teokratikus utópiájából, nem hisz többé a humanista fejlődésben, abban sem hisz, ami számára kulcsfontosságú: az istenemberségben, vagy inkább rettenetesen leszűkül számára az istenemberség eszméje. Úrrá lesz rajta a történelem végének pesszimista megítélése, úgy érzi, a vég egyre közeledik. *Az Antikrisztus történetében* Szolovjov mindenekelőtt saját múltjával, saját teokratikus és humanitárius illúzióival számol le. Ez elsősorban a teokratikus utópia csődjét jelenti. Nem hisz többé a keresztény állam lehetőségében, és hitetlensége igencsak hasznára válik neki is, és mindenki másnak. De messzebb megy, általában a történelmi feladatokban sem hisz többé. A történelem véget ér, és megkezdődik a történelemfeletti élet. Az egyházak egyesítése, amelyet továbbra is kívánatosnak tart, a történelmen kívül folytatódik. Teokratikus eszméi alapján Szolovjov a múlt embere, de ezt a túlhaladott múltat elveti, ugyanakkor pesszimista és apokaliptikus hangulat keríti hatalmába. A teokratikus eszme ellentétes az eszkatológiával. A történelemben megvalósított teokrácia kizárja az eszkatologikus perspektívát, mintegy a történelem immanens részévé teszi a végezetet. A birodalomként felfogott

[265] Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története. Három beszélgetés a háborúról, a haladásról és a világtörténelem végéről.* Kiss Ilona fordítása. Budapest, 1993, Századvég Kiadó.

egyház, a keresztény állam, a keresztény civilizáció lankasztják Isten Országának keresését. Korábban Szolovjov igen gyöngén érzékelte a gonoszt. Most viszont uralkodóvá válik nála a gonosz érzékelése. Azt a rendkívül nehéz feladatot tűzi ki magának, hogy megrajzolja az Antikrisztus alakját, és ezt nem a teológia vagy a filozófia módszerével teszi, hanem elbeszélés formájában. Csakis azért lehetett sikeres ennek megvalósításában, mert ahhoz a tréfás hangnemhez fordult, amellyel szívesen élt, ha a számára legbensőbb, legintimebb dolgokról szólt. Sok mindenkit sokkolt, de ezt a tréfás hangot felfoghatjuk Szolovjov szégyenlőssége jelének. Nem osztom azok véleményét, akik Szolovjov művei közül *Az Antikrisztus történetét* becsülik csaknem a legtöbbre. Igen érdekes ez a könyv, és nélküle nem érthetnénk meg Szolovjov útját, de koncepciója az Apokalipszis helytelen és elavult értelmezéseinek egyike: itt is túl sok minden az idő síkjának, nem pedig az örökkévalóságnak a része. Szolovjov eszkatológiája passzív, nem aktív, hiányzik belőle a Szent Szellem új korszakára való várakozás. Az Antikrisztus alakjának felvázolásakor Szolovjov tévesen ábrázolja őt emberszeretőnek, humanistának, a társadalmi igazságosság megvalósítójának. Szinte igazolja ily módon a legellenforradalmibb és legobskurantistább apokaliptikus elméleteket. Valójában az Antikrisztusról helyesebb úgy beszélni, mint aki teljesen embertelen lesz, és a szélsőséges dehumanizáció stádiumának felel majd meg. Inkább Dosztojevszkijnek van igaza, aki az antikrisztusi elvet elsősorban a szabadság iránt ellenséges, az embert megvető elvként ábrázolja. *A Nagy Inkvizítor legendája* magasan *Az Antikrisztus története* felett áll. Egy angol katolikus író, Benson *Az Antikrisztus történetéhez* igen hasonló regényt írt.[266] Mindkét könyv a világvége aktív és teremtő értelmezésével éppen ellentétes irányba mutat. Szolovjov Istenemberség-tanának, következetesen végiggondolva, aktív, nem pedig passzív eszkatológiát kellene eredményeznie, tudatosítania kellene, hogy az ember alkotásra hivatott a történelem végén – csakis ez az elhivatás teszi majd lehetővé a világvége bekövetkezését és Krisztus második eljövetelét. A történelem vége, a vi-

[266] Robert Hugh Benson: *Lord of the World*. 1907. [Benson: *A világ ura*. Budapest, 1912, Szent István Társulat.]

lágvége istenemberi végezet, az embertől, az ember aktivitásától is függ. Szolovjovnál nem látható, hogy milyen pozitív eredményhez vezet a történelem istenemberi folyamata. Korábban Szolovjov tévedésből túlságosan is evolúciós jellegűnek gondolta ezt a folyamatot. Most viszont, helyesen, katasztrofikusnak képzeli a világvégét. Ám a katasztrofikus jelleg nem jelenti azt, hogy az ember teremtő aktivitásának ne lehetne semmiféle pozitív eredménye Isten Országa számára. Szolovjovnál az egyetlen pozitívum az egyházak egyesülése, amelyet az együtt fellépő Péter pápa, János sztarec és Pauli doktor személyesít meg. A pravoszláv egyház bizonyul a három közül a legmisztikusabbnak. Szolovjov eszkatológiája mégis elsősorban ítélkező eszkatológia, ami az eszkatológia egyik aspektusa, de nem hiányozhat a másik aspektus. Nyikolaj Fjodorov egészen másképpen viszonyul az Apokalipszishez.

Nyikolaj Fjodorovics Fjodorovot életében kevéssé ismerték, kevéssé értékelték. Csak a 20. század elején a mi nemzedékünk figyelt fel rá.[267] A Rumjancev Múzeum szerény könyvtárosaként havi tizenhét rubelből aszkétaként élt, egy ládán hált, miközben ellenezte a kereszténység aszketikus felfogását. Fjodorov tipikusan orosz, különleges, zseniális őstehetség. Életében szinte alig publikált. Halála után barátai két kötetben adták közre *A közös ügy filozófiáját*,[268] és ingyen szétosztották egy szűk körben, minthogy Fjodorov megengedhetetlennek tartotta a könyvek árusítását. Az egyetemes üdvözülést kereste tipikusan orosz módra. A végsőkig kihegyezetten érezte át mindenki felelősségét mindenkiért – mindenki felelős az egész világért és minden emberért, és minden egyes embernek arra kell törekednie, hogy megmentsen mindenkit és mindent. Nyugaton könnyebben békélnek meg sokak halálával, bizonyára nem függetlenül attól a szereptől, amelyet az igazságosság játszik a nyugati emberek tudatában. Fjodorov nem vérbeli író, minden írása az egyetemes üdvözülés „tervezete" csupán. Időnként

[267] Az egyik első Fjodorovról szóló cikk a *Religija voszkresenyija* [A feltámasztás vallása] című írásom, amely a *Russzkaja Miszl*ben jelent meg. (Bergyajev jegyzete.)
[268] Nyikolaj Fjodorov (1829–1903) fő műve, a *Filoszofija obscsevo gyela* [A közös ügy filozófiája] 1906-ban jelent meg.

olyan emberekre emlékeztet, mint amilyen például Fourier. Fantáziálás ötvöződik benne gyakorlatias realizmussal, misztika a racionalizmussal, álmodozás a józansággal. Nézzük, hogyan írtak róla a legkiválóbb oroszok. Vlagyimir Szolovjov így méltatta: „Az ön »tervezetét« minden feltétel és minden fenntartás nélkül elfogadom. A kereszténység megjelenése óta az emberi szellem az ön »tervezetével« teszi meg az első lépést Krisztus útján. A magam részéről csak azt tehetem, hogy tanítómnak és szellemi apámnak tekintsem önt."[269] Lev Tolsztoj pedig ezt mondta Fjodorovról: „Büszke vagyok, hogy ilyen embernek lehetek a kortársa". Dosztojevszkij is rendkívül nagyra becsülte Fjodorovot, így írt róla: „Igencsak felkeltette érdeklődésemet (Fjodorov) [...] Lényegében teljes mértékben egyetértek ezekkel az eszméivel. Elfogadom őket, mintha az én gondolataim lennének." Mi is ez a fjodorovi „tervezet", miféle szokatlan gondolatok döbbentették meg a legzseniálisabb oroszokat? Fjodorov az egyetlen ember, akinek az élete imponált Tolsztojnak. Fjodorov egész világszemléletének alapja az emberi bánat átérzése, az együttérző szomorúság. Nem volt még egy olyan ember a földön, akit hasonlóképp bántott volna az emberek halála, és ily erősen vágyott volna visszatéríteni őket az életbe. Az apák haláláért a fiaikat hibáztatja. Tékozló fiúknak nevezi őket, mert megfeledkeztek az apák sírjáról, figyelmüket elvonja a feleségük, a kapitalizmus és a civilizáció. Az apák csontjaira épült a civilizáció. Fjodorov világszemléletének forrásai a szlavofil gondolatokhoz állnak közel. Idealizálja a patriarchális berendezkedést, a patriarchális monarchiát, és ellenségesen tekint a nyugati kultúrára. De túllép a szlavofil irányzat határain, egészen forradalmi elemeket is találunk nála: az ember aktív szerepét, kollektivizmust, a munka meghatározó jelentőségét, gazdálkodói szemléletet, a pozitív tudomány és technika nagyrabecsülését. A szovjet korszakban Oroszországon belül létezett fjodorovista irányzat. És bármennyire különös, de bizonyos pontokon Fjodorov tanítása érintkezik a kommunizmussal, holott ő maga élesen elutasítja a marxizmust. Ám a kapitalizmusnak még a marxistáknál is nagyobb ellensége. Fő eszméje,

[269] Lásd V. A. Kozsevnyikov *Nyikolaj Fjodorovics Fjodorov* című, igen gazdag anyaggal rendelkező művét. (Bergyajev jegyzete.)

„tervezete" a természeti elemi erők szabályozásához kapcsolódik, ahhoz, hogy a természetnek az emberrel szemben alárendelt szerep jut. Az ember hatalmas erejébe vetett hite a marxizmusnál is messzebbre mutat, merészebb. Teljesen eredeti módon egyesíti a keresztény hitet a tudomány és a technika hatalmába vetett hittel. Fjodorov hitte, hogy az aktív feltámasztás – azaz, ha valamennyi elhunytnak visszaadják életét, s nem passzívan várnak a feltámadásra – nemcsak keresztény ügy, templomon kívüli liturgia kell hogy legyen, hanem a pozitív tudománynak, a technikának is feladatául kell tűznie. Fjodorov tanításának két ága van: zseniális és a kereszténység történetében egyedülálló Apokalipszis-értelmezése, valamint a halottak feltámasztásának „tervezete", amely természetesen tartalmaz fantázia szülte elemet. Fjodorov erkölcsi tudata azonban a legmagasabb rendű tudat a kereszténység történetében.

Fjodorov széles körű ismeretekkel rendelkezett, de kultúrája inkább természettudományi, mintsem filozófiai jellegű volt. Roppant nem kedvelte a filozófiai idealizmust, sem a – Szolovjovnál megfigyelhető – gnosztikus tendenciákat. Egyetlen eszmére koncentrált, teljes mértékben egyetlen eszme tartotta hatalmában, mégpedig a halál legyőzése, a halottak életre keltése. Bizonyos szigor érződött alakjában és gondolkodásmódjában. A halál emlékezete, amelyről a keresztény ima szól, sosem hagyta őt el, élete és gondolkodása a halál színe előtt zajlott, nem a saját halálának, hanem mások halálának, a történelem során minden elhunyt ember halálának a színe előtt. Ám ez a szigorúság, amely nem engedte meg a túláradó erők semmiféle játékát, azzal az optimista hitével kapcsolódott össze, hogy végleg le lehet győzni a halált, hogy nemcsak a feltámadás, hanem a feltámasztás is lehetséges, vagyis az ember aktívan részt vehet az élet egyetemes helyreállításában. Fjodorov egészen eredeti módon értelmezi az apokaliptikus próféciákat, ez a mód aktívnak nevezhető szemben a szokásos passzív magyarázattal. Olyan értelmezést indítványoz, amely szerint a próféciák feltételes jellegűek – előtte így még soha nem tettek. S valóban nem szabad fátumként értelmezni az Apokalipszisben megjövendölt világvégét. Ez ellentmondana a szabadság keresztény eszméjének. Az Apokalipszis által megfestett fatális vég beköszöntéséhez a gonosz útjai vezetnek. Ha az emberek nem teljesítik

Krisztus parancsolatait, akkor ez és ez elkerülhetetlenül bekövetkezik. Ám ha a keresztény emberiség összefog annak érdekében, hogy elvégezhesse a közös testvéri ügyet: a halál legyőzését és az egyetemes feltámadást, akkor elkerülheti a fátumszerű világvégét, az Antikrisztus eljövetelét, az utolsó ítéletet és a poklot. Akkor az emberiség közvetlenül az öröklétbe léphet. Az Apokalipszis a gonoszságban veszteglő emberiség számára jelent fenyegetést, és aktív feladat elé állítja az embert. A szörnyű vég passzív várása méltatlan az emberhez. Fjodorov eszkatológiája élesen különbözik Vlagyimir Szolovjov és Konsztantyin Leontyev eszkatológiájától, és az igazság az ő oldalán áll, övé a jövő. Fjodorov határozottan ellenzi a halhatatlanság és a feltámadás hagyományos értelmezését. „Az utolsó ítélet a gyermekded állapotban lévő emberiség számára jelent fenyegetést. A kereszténység parancsolata szerint egyesíteni kell az égit és a földit, az istenit és az emberit; márpedig az egyetemes feltámasztás, az immanens feltámasztás, amely teljes szívvel, minden gondolatunkkal, minden cselekedetünkkel történik, azaz az emberiség minden fiának teljes erejével és képességével megy végbe, pontosan e krisztusi parancsolat teljesítése – így teljesíthetjük Krisztusnak, Isten Fiának – az ember fiának – a parancsolatát." A feltámasztás ellentétes a progresszióval, hiszen a progresszió minden nemzedék halálával megbékél. A feltámasztás az idő megfordítása – az ember a múlthoz is aktívan viszonyul, nem csupán a jövőhöz. A feltámasztás ellentétes a civilizációval és a kultúrával is, hiszen azok a temetőkre épülve virágoznak, és az apák halálának feledésén alapulnak. Fjodorov szemében a kapitalista civilizáció hatalmas gonosz. Az individualizmus ellenségeként Fjodorov a vallási és a társadalmi kollektivizmusnak, az emberek testvériségének a híve. Úgy véli, a közös keresztény ügynek Oroszországban kell elkezdődnie, minthogy az istentelen civilizáció ezt az országot rontotta el legkevésbé. Fjodorov az orosz messianizmus híve. Vajon mit jelent ez a titokzatos „tervezet", amely egyeseket megrázott, lelkesített, másokból pedig gúnyt váltott ki? Nem többet és nem kevesebbet, mint az utolsó ítélet elkerülésének tervezetét. A halál legyőzése, az egyetemes feltámasztás nem csupán Isten ügye, miközben az ember passzív maradna, hanem istenemberi feladat, azaz kollektív emberi aktivitást is igényel. El kell ismernünk, hogy Fjodorov „tervezetében" utó-

pikus képzelgéssel ötvöződik az apokaliptikus jövendölések olvasatából érzékelhető zseniális megvilágosodás, erkölcsi tudatának – a „mindenki mindenkiért egyetemesen felelős" gondolatnak – a kivételes magasztossága. A tervezet szerzője szerint a tudomány és a technika elősegítheti a halottak feltámasztását, az ember teljes mértékben úrrá lehet a természet elemi erői felett, szabályozhatja, és maga alá rendelheti a természetet. Természetesen Fjodorovnál mindez állandóan egyesül az életre támasztó vallási erőkkel, Krisztus Feltámadásának hitével. Mindazonáltal Fjodorov racionalizálja a halál titkát. Nem érzi kellőképp a kereszt jelentését, számára a kereszténység kizárólag a feltámadás vallása. Egyáltalán nem érzékeli a gonosz irracionalitását. Fjodorov tanításából nagyon sok mindent meg kell tartanunk mint ami hozzátartozik az orosz eszméhez. Nem ismerek nála jellegzetesebben orosz gondolkodót, a Nyugatnak óhatatlanul idegenkednie kell tőle. Fjodorov azt szeretné, ha nem csupán a térben, hanem az időben is megvalósulna az emberek testvérisége, és hisz a múlt megváltoztatásának lehetőségében. Ám a feltámasztás általa ajánlott materialista módszerei tarthatatlanok. Fjodorov nem gondolta át teljesen a szellem és a természeti világ kapcsolatának a kérdését.

A messianizmus nem csupán az oroszokra volt jellemző, hanem a lengyelekre is, és Lengyelország szenvedésteli sorsa felfokozottabbá tette. Érdekes egybevetni az orosz messianisztikus és eszkatologikus elgondolásokat a lengyel messianizmus legnagyobb filozófusának, a mindmáig nem kellőképp értékelt Cieszkowskinak az eszméivel. Fő művét, a négykötetes *Notre Père* című könyvét a *Miatyánk* értelmezésének formájában írta meg.[270] A könyv a kereszténység egészének eredeti értelmezése, de elsősorban keresztény filozófiatörténet. A szlavofilekhez és Szolovjovhoz hasonlóan Cieszkowski is jól ismerte a német idealizmust, és hatott rá Hegel. Gondolkodása azonban nem veszített eredeti és teremtő jellegéből. Cieszkowski katolikus akart maradni, nem szakított a katolikus egyházzal, de túllépett a történeti katoli-

[270] Franciául jelent meg. August Ciezkowski: *Notre Père*. 4 kötet. (Bergyajev jegyzete.) [Paris, Société Française d'Impr. et de libr., 1906–1929.]

cizmus határain. A Szent Szellem [Szentlélek][271] vallását fejezte ki, határozottabban, mint az orosz gondolkodók. Törekvése célját a Kinyilatkoztatás Kinyilatkoztatásának nevezte. Isten teljes kinyilatkoztatása a Szent Szellem kinyilatkoztatása. Isten a Szent Szellem, ez Isten igazi neve. A Szellem a legmagasabb rendű minőség. Minden a Szellem, és minden a Szellem révén létezik. A Szentháromság csupán a Szellem harmadik – teljes és szintézist teremtő – kinyilatkoztatásában tárul fel. A Szentírásban még nem tárulhatott fel a Hármasság dogmája. A Szentháromságról csakis hallgatni lehetett, ez számított ortodoxnak, minden más eretnekségnek. A Szentháromság hipoosztázisai: nevek, képek, a kinyilatkoztatás mozzanatai. Cieszkowskinál minden bizonnyal szabellianista elhajlást vesznek észre az erősen ortodox felfogású emberek. Cieszkowski úgy vélte, az eretnekségek részigazságot tartalmaznak, de teljes igazságot nem. A Szent Szellem új korszakának beköszöntéről prófétál. Csak a parakletikus kor nyújthatja a teljes kinyilatkoztatást. A német idealizmus nyomán és Vlagyimir Szolovjovhoz hasonlóan Cieszkowski a szellemi progressziót, a szellemi fejlődést igenelte. Az emberiség még nem képes befogadni a Szent Szellemet, nem eléggé érett rá, ám közeleg a Szent Szellem különleges hatásának ideje. Az ember spirituálisan olyan érett lesz, hogy képessé válik a Szent Szellem kinyilatkoztatásának befogadására, a Szellem vallásának lehet a híve. A Szellem hatása az egész emberiségre kiterjed majd. A Szellem átfogja a lelket és a testet. A Szellem korszaka magába fogadja majd az emberi fejlődés társadalmi és kulturális elemeit is. Cieszkowski hangsúlyozza a szlávság szociális természetét, azt várja, hogy társadalmi aktusban tároljon fel a Logosz. Ez rokonítja őt az orosz gondolkodókkal. A Szent Szellem Közösségét *(Communauté du St. Esprit*-t*)* hirdeti. Az emberiség Paraklétosz nevében fog élni. A *Miatyánk* profetikus ima. Az egyház még nem Isten Országa. Az új világ megteremtésében az ember aktív szerepet játszik. Cieszkowski igen figyelemreméltó gondolata, hogy a világ hat Istenre. Ha az emberiségen belül megteremtik a Szent Szellem korszakának megfelelő társadalmi harmóniát, akkor abszolút harmónia jön létre Istenben. Isten szenvedése Isten szent mivoltának a jele.

[271] Lásd a 72. jegyzetet.

Cieszkowskin nyomot hagyott Hegel hatása, ezért elismeri a dialektikus fejlődést. Inkább fejlődésként, mintsem katasztrófa formájában képzeli el a Szent Szellem új korszakának beköszöntét, amikor is a Szent Szellem kiterjed az emberiség egész társadalmi életére. Új vallás nem jöhet létre, de lehetséges az örök vallás teremtő kibontakozása. A Szent Szellem vallása jelenti az örök keresztény vallást. Cieszkowski számára a hit az érzés által befogadott tudás. Számos érdekes filozófiai gondolata van, amelyekre itt nem térhetek ki. Cieszkowski nem is annyira a világvégéről beszél, inkább egy korszak végéről, egy újabb *eón* beköszöntéséről. Számára az idő az örökkévalóság része. Cieszkowski természetesen igen optimista volt, töretlenül reménykedett az új *eón* közeli eljövetelében, habár a körülötte zajló események kevés örömre adtak okot. Optimizmusa a kort jellemezte. Mi már nem lehetünk ennyire optimisták, de ez nem gátol bennünket abban, hogy értékeljük alapvető eszméinek jelentőségét. Számos gondolata hasonlít az orosz bölcselők gondolataihoz, az orosz keresztény reményekhez. Cieszkowskit Oroszországban egyáltalán nem ismerték, senki sem hivatkozott rá, és ő sem ismerte az orosz bölcseletet. A rokonság forrása nyilvánvalóan a közös szláv hovatartozás. Bizonyos szempontokból Vlagyimir Szolovjov bölcselete fölé helyezem Cieszkowskiét, bár Szolovjov személyisége bonyolultabb és gazdagabb, több ellentmondás feszíti. Rokon gondolatuk szerint egy új korszaknak kell eljönnie a kereszténységben, a Szent Szellem [Szentlélek] új kiáradása előtt állunk, és az ember ebben aktív szerepet játszik majd, nem marad passzív. Az apokaliptikus hangoltság beteljesítő kinyilatkoztatásra vár. Az Újszövetség egyháza az örök Egyháznak csupán szimbolikus képe.

4.

Három kiváló orosz bölcselő – Szolovjov, Fjodorov és Rozanov – rendkívül mély, egymástól eltérő, sőt ellentétes gondolatokat fogalmazott meg a halálról, a halál és a születés kapcsolatáról. Leginkább az örök életnek a halál feletti győzelme foglalkoztatta őket. Szolovjov szembehelyezi a személy számára megnyíló örökélet-perspektívát az emberi nem perspektívájával,

amelyben az új élet születése az előző nemzedékek halálához vezet. A szeretet értelme a halál legyőzése, és Nyikolaj Fjodorov is összetartozónak látja a személyes örök élet elnyerését a születés és a halál közötti kapcsolattal. A fiúk megszületnek, és megfeledkeznek az apák haláláról. A halál legyőzése azonban az apák feltámasztásának igényét jelenti, a gyermeket életre hívó energiát feltámasztó energiává kell változtatni. Szolovjovtól eltérően Fjodorov nem az Erósz filozófusa. Vaszilij Rozanov pedig egy harmadik nézőpontot képvisel. Erről a nem szokványos íróról a következő fejezetben lesz szó, itt csak arról beszélek, hogyan értelmezi a halál és a születés témáját. Rozanov egész műve a gyermeket létrehozó élet dicsőítése. Az emberi nemet reprodukáló folyamatban, mely új meg új életeket hoz létre, Vlagyimir Szolovjov és Nyikolaj Fjodorov a halandóságot, a bűnnel való mérgezettséget látják. Velük szemben Rozanov isteníteni akarja az életet adó nemiséget. A születés éppen a halál legyőzését, az élet örök virágzását jelenti. A nemiség szent, mert egyedül a nemiség az élet forrása, az anti-halál. A kérdés ilyen megoldása a személy halvány érzékelésével és tudatával jár együtt. A megszámlálhatatlanul sok új nemzedék születése nem békíthet meg akár egyetlen ember halálával sem. Mindenesetre az orosz bölcselet elmélyülten foglalkozott olyan kérdésekkel, mint a halál, a halál legyőzése, a születés és mint a nemiség metafizikája. Mindhárom gondolkodó értette, hogy a halál és a születés témája a nemiség metafizikai mélységéről szól. Szolovjovnál az erósz-szeretetben a nemi energia megszűnik életet adó energia lenni, és eredménye a személy halhatatlansága, Szolovjov platonista; Fjodorovnál a nemi energia az elhunyt apák feltámasztásának energiája lesz; Rozanov pedig visszatér a judaizmushoz és a pogánysághoz, s nála a nemi energia megszentelődik mint olyan energia, amely új életet szül és ezáltal győzi le a halált. Igen sokatmondó, hogy az orosz vallásosságban a Feltámadásnak van a legnagyobb jelentősége. Lényegesen különbözik emiatt a nyugati vallási élettől, amelyben a Feltámadás háttérbe szorul. A katolikus és a protestáns gondolkodás számára a nemiség kérdése kizárólag társadalmi és morális probléma, nem pedig metafizikai vagy kozmikus, mint amilyennek az orosz bölcselet tartja. Ennek oka, hogy a Nyugat túlságosan is bezárult a civilizációba, nagy mértékben társadalmiasított, így kereszténysége túlságosan

pedagógiai jellegű. A Feltámadás titka itt nem kozmikus titok, hanem dogma, mely elveszítette eleven jelentését – a kozmikus élet titkát elzárja a megszervezett társadalmiság. Természetesen létezett Böhme, aki kívül maradt a megszervezett társadalmiságon. Egészében véve a nyugati gondolkodás kétségtelenül a vallási antropológia és a vallási kozmológia problémáinak megoldásában játszik jelentősebb szerepet. Ám a katolikus és a protestáns gondolkodás hivatalos formáit igen kevéssé érdekelték ezek a problémák teljes mélységükben, az egyházszervezési és pedagógiai-iránymutatói kérdések nélkül. A pravoszláv világ nem sajátította el szervesen a görög-római humanizmust, az aszketikus elvonultság dominált benne. Éppen emiatt a pravoszláv hit talaján könnyebben tárulhat fel újdonság az emberről és a kozmoszról. Továbbá a pravoszláv világ nem viszonyult a történelemhez oly aktív módon, mint a nyugati kereszténység, de talán éppen ezért fűzi majd kivételes kapcsolat a történelem végéhez. Mindenkor eszkatologikus várakozás rejlett az orosz pravoszláv vallási életben.

Az orosz pravoszláv világban három áramlat különböztethető meg, és ezek össze is fonódhatnak: egyfelől a *Filokáliá*hoz kapcsolódó hagyományos-aszketikus irányzat, másfelől a teremtett világban isteni energiákat észrevevő, a világ átváltozására irányuló kozmocentrikus áramlat, idekötődik a szofiológia, s végül az antropocentrikus, történetfilozófiai, eszkatologikus tendencia, amely az embernek a természetben és a társadalomban játszott aktív szerepére irányul. Az első áramlat nem vet fel semmilyen problémát az alkotással kapcsolatban, és a múltból nem is annyira a görög patrisztikára támaszkodik, mint inkább a szíriai aszketikus irodalomra. A második és a harmadik irányzat a kozmoszról és az emberről fogalmaz meg problémákat. De e három elkülöníthető áramlat mögött közös orosz pravoszláv vallási élet rejlik, ez alakította ki az orosz embertípust, akire jellemző, hogy elégedetlen ezzel a világgal, gyöngéd lelkű, nem kedveli az e világi hatalmat, másik világra, a végezetre, Isten Országára törekszik. Az orosz nép lelkületét kevésbé formálták a prédikációk és a doktrinális oktatás, inkább a liturgia és a keresztény könyörület hagyománya nevelte, és ez a hagyomány a lélek struktúrájának egészen a mélyére hatolt. Az oroszok egészen különlegesnek, különleges rendeltetésűnek gondolták Oroszországot. De

nem is maga az ország volt a legfontosabb, hanem az, amit a világnak nyújt, vagyis elsősorban az emberek testvérisége és a szellem szabadsága. Itt a legnehezebb kérdéshez érünk. Az oroszok nem az e világi birodalomra törekednek, nem a hatalom akarása hajtja őket. Az orosz nép, szellemi alkatát tekintve, nem imperialista, nem kedveli az államot. A szlavofileknek ebben igazuk volt. Ugyanakkor gyarmatosító nép az orosz nép, tehetsége van a gyarmatosításhoz, és a világ leggrandiózusabb államát hozta létre. Mit jelent ez, hogyan is értsük? Már eleget beszéltem az orosz történelem dualista szerkezetéről. Oroszország hatalmas mérete nem csupán sikert és áldást hozott az orosz népnek a történelemben, hanem az orosz nép sorsának tragikussága is innen ered. Felelősséget kellett vállalni az orosz föld beláthatatlan nagyságáért, viselni kellett annak súlyos terhét. Az orosz föld roppant elemi ereje védelmezte az orosz embert, de az orosz embernek is védelmet és szervezettséget kellett biztosítania az orosz föld számára. Az állam beteges túlburjánzása fojtogatta és gyakran agyongyötörte a népet. Az orosz eszme, az orosz egyetemes rendeltetés felfogásában pedig szemfényvesztés történt. Mindkét elmélet – mind a „Moszkva a Harmadik Róma", mind a „Moszkva a Harmadik Internacionálé" elmélete – az orosz messianisztikus eszméhez kötődik, de annak eltorzulásai. Úgy tűnik, nincs a történelemben még egy nép, amely ilyen ellentéteket egyeztetett volna össze történetében. Az imperializmus mindig is az orosz eszme és az orosz rendeltetés eltorzítása volt. Ám Oroszország nem véletlenül ily végtelenül nagy. Hatalmas mérete providenciális, és nem választható el az orosz nép eszméjétől és rendeltetésétől. Oroszország hatalmas mérete az ország metafizikai tulajdonsága, nem csupán empirikus történetének egyik jellemző vonása. A nagy orosz szellemi kultúra csakis egy hatalmas méretű ország, hatalmas nép sajátja lehet. A nagy orosz irodalom csakis egy beláthatatlan területen élő, népes lakossággal rendelkező nemzet irodalmaként jöhetett létre. Az orosz irodalmat, az orosz bölcseletet áthatotta az impérium gyűlölete, annak gonoszságát leplezte le. Mindazonáltal az orosz irodalom, az orosz bölcselet létének feltétele volt a birodalom, feltétele volt Oroszország hatalmas mérete. Ez az ellentmondás elválaszthatatlanul hozzátartozik Oroszország és az orosz nép szellemi struktúrájához. Hatalmas mérete más

jelleget is adhatott volna az országnak, Oroszországnak nem kellett volna birodalommá válnia annak gonosz aspektusaival, lehetett volna a nép országa. Ám az orosz föld megformálása nehéz történelmi körülmények között ment végbe, ellenségek vették körül az orosz földet, és a történelem gonosz erői kihasználták ezt. Az orosz eszme a 19. század során különböző formákban tudatosult. De mély konfliktus feszült közte és az orosz történelem között, amilyenné formálták e történelmet a benne uralkodó erők. Ebben rejlik az orosz történelmi sors tragikuma, és emiatt oly bonyolult a könyvem témája.

10. FEJEZET

A 20. század: kulturális reneszánsz és kommunizmus. A kulturális reneszánsz forrásai. A vallási nyugtalanság ébredése az irodalomban. A kritikai marxizmus és az idealizmus. Vallási útkeresések a marxisták körében. Merezskovszkij. Rozanov. A szellemi kultúra értékei felé forduló figyelem. Vallásfilozófiai gyűlések. A költészet virágkora. Szimbolizmus. Szolovjov-hatás. Blok. Belij. Vjacseszlav Ivanov. Sesztov. Az orosz vallásfilozófia virágkora. A Vallásfilozófiai Társaság. Florenszkij. Bulgakov. Bergyajev. Trubeckoj. Ern. Losszkij. Frank. A kulturális elit és a forradalom közötti szakadék. Közeledési próbálkozások: a Voproszi zsiznyi című folyóirat. A kommunizmus mint az orosz messianisztikus eszme torzulása. A 19. századi orosz gondolkodás összegzése: az orosz eszme

1.

A 19. századi orosz bölcselet eredményeit csak a 20. század elején méltányolták kellőképpen, ekkor vonták meg azok mérlegét. A gondolkodás problémaköre ugyanakkor igen összetetté vált a 20. század elejére, új áramlatokkal, új elemekkel gazdagodott. A századelő Oroszországában igazi kulturális reneszánsz bontakozott ki. Csak akik akkor éltek, ők tudják, micsoda teremtő lendület, micsoda szellemi áramlás ragadta magával az orosz lelkeket. Oroszország a költészet és a filozófia felvirágzását tapasztalta, intenzív vallási útkereséseket, misztikus és okkult hangulatokat élt át. Mint mindig mindenütt, itt is divat társult az őszinte lelkesedéshez, és hazugságból sem volt kevés. A kultúra reneszánsza zajlott nálunk, de nem a vallás reneszánsza, helytelen volna ezt állítani. A vallás reneszánszához hiányzott az erős és koncentrált akarat, túlfinomult lett a kultúra, a művelt réteg életérzésében a dekadencia elemei hatottak, és e magasabb művelt réteg túlságosan önmagába zárkózott. Döbbenetes tény: a kritika csak a 20. század elején méltányolta igazán a 19. századi nagy orosz irodalmat, elsősorban Dosztojevszkijt

és Tolsztojt. Elsajátítottuk az orosz irodalom legkiválóbbjainak szellemi problematikáját, átitatódtunk vele, ugyanakkor jelentős – és nem mindig kedvező – változás ment végbe a 19. századi irodalomhoz képest. Eltűnt az orosz irodalom rendkívüli valósághű jellege és egyszerűsége. Meghasadt gondolkodású emberek jelentek meg. Ilyen elsősorban Dmitrij Merezskovszkij, akinek vitathatatlan érdemei vannak Dosztojevszkij és Tolsztoj értékelésében – a hagyományos publicisztikai kritika képtelen volt őket méltányolni. Ám Merezskovszkijnál nem találjuk már az orosz irodalom kivételes igazságszeretetét, nála minden megkettőződik, Merezskovszkij realitásokként felfogott szókapcsolatokkal játszik. Ugyanezt kell elmondanunk Vjacseszlav Ivanovról és csaknem mindenki másról. Ám jelentős tény: megváltozott az értelmiség tudata. Megingott a baloldali értelmiség hagyományos világszemlélete, Vlagyimir Szolovjov legyőzte Csernisevszkijt. Már a nyolcvanas évek második felében és a kilencvenes években zajlott ennek a változásnak az előkészítése. Schopenhauer és Tolsztoj filozófiájának hatása érvényesült. Elkezdtek érdeklődni a filozófia iránt, és kialakult egy filozófiailag művelt közeg. Ebben szerepet játszott a Nyikolaj Grot által szerkesztett *Voproszi filoszofoii i pszihologii* [Filozófiai és pszichológiai kérdések] című folyóirat. Metafizikai beállítottságú, érdekes filozófusok tűntek fel: Szergej Trubeckoj herceg és Lev Lopatyin. Megváltozott az esztétikai tudat, és a művészetnek nagyobb jelentőséget kezdtek tulajdonítani. Az Akim Volinszkij szerkesztette folyóirat, a *Szevernij Vesztnyik* [Északi hírnök] e változás egyik tünete. Ekkor kezdett publikálni Dmitrij Merezskovszkij, Nyikolaj Minszkij, Konsztantyin Balmont.[272] Később megjelentek a kulturális reneszánsz irányzatát tükröző folyóiratok: a *Mir iskussztva* [A Művészet Világa], a *Veszi* [Mérleg], a *Novij Puty* [Új Út], a *Voproszi Zsiznyi* [Az Élet Kérdései]. A péteri birodalmi Oroszországban a kultúrát nem fogta össze

[272] Merezskovszkij, Dmitrij Szergejevics (1865–1941) regény- és drámaíró, költő, vallásfilozófus. Számos műve magyarul is megjelent a két világháború között. Minszkij, Nyikolaj Makszimovics (1856–1937) költő, a szentpétervári Vallásfilozófiai Társaság egyik alapítója. Balmont, Konsztantyin Dmitrijevics (1867–1942) szimbolista költő, esszéista.

egységes stílus – soksíkú, sokszintű kultúra alakult ki, az oroszok egyidejűleg szinte különböző évszázadokban éltek. A 20. század elején az orosz reneszánsz képviselői az alkotás szabadsága nevében és a szellem nevében nehéz, gyakran gyötrelmes harcot folytattak a hagyományos értelmiség tudatának beszűkültsége ellen. A baloldali értelmiség igencsak ellenségesen fogadta az orosz szellemi-kulturális reneszánszot, a felszabadító mozgalom hagyományainak elárulását látta benne, reakciós törekvést. Ez az ítélete már azért is igazságtalan, mert a kulturális reneszánsz számos képviselője pártolta a felszabadító mozgalmat, és részt vett benne. Most a szellemi kultúrát kellett felszabadítani a társadalmi utilitarizmus elnyomása alól. Ám nem könnyű az embernek megváltoztatnia világszemlélete alapjait, és irányzatot váltania. Különböző utakon, nem egy küzdőtéren folyt a harc. Az orosz reneszánsz több forrásból táplálkozott, és a kultúra más-más aspektusaira terjedt ki. Ám minden téren meg kellett haladni a materializmust, a pozitivizmust, az utilitarizmust, amelyektől sehogy sem szabadulhatott a baloldali érzelmű értelmiség. Ez egyúttal azt is jelentette, hogy ismét a 19. századi szellemi kultúra tetőpontjait jelentő alkotások kerültek előtérbe. A baj csak az volt, hogy a reneszánsz képviselői a harc hevében, az elavult világszemléletre adott természetes válaszreakcióként gyakran nem értékelték kellően azt a szociális igazságot, amelyet a baloldali értelmiség hordozott, pedig az nem vesztett érvényéből. Oroszországot továbbra is a dualizmus, a kettészakadás jellemezte. Ennek végzetes következményei majd megmutatkoznak az orosz forradalom jellegén, a szellem ellen folytatott harcán. Az orosz reneszánszban az azelőtt elnyomott esztétikai elem felülkerekedett az immár igen gyönge etikain. Mindez azonban az akarat gyöngülésével, passzivitással járt, és különösen a vallási újjászületés kísérleteit kellett hátrányosan érintenie. Sok talentum adatott meg a századelőn élő orosz embereknek. Ez a kor páratlanul tehetséges, ragyogó időszak volt, számtalan reménnyel, amelyek mind füstbe mentek. Az orosz reneszánsz nem csupán a Szellem jegyében állt, hanem a Dionüszosz jegyében is – a keresztény újjászületés a pogány újjászületéssel keveredett benne.

Az orosz reneszánszhoz kötődő szellemi fordulat több forrásból táplálkozott. A marxizmussal kapcsolatos forrás rendelkezett tágabb jelentéssel

az értelmiség számára. A magas kultúrájú marxisták egy része az idealizmus felé fordult, s végül a kereszténység híve lett. Jelentős mértékben az ő közegükből ered az orosz vallásfilozófia. Ez a tény különösnek tűnhet, és magyarázatot igényel. Oroszországban a marxizmus a baloldali értelmiség válságát, bizonyos hagyományainak elvetését jelenti. Az 1880-as évek második felében jelenik meg nálunk annak következtében, hogy kudarcot szenved a parasztságban támaszra nem lelő orosz narodnyik szocializmus, és II. Sándor cár meggyilkolása után a Népakarat *(Narodnaja volja)* párt összeomlik. A forradalmi szocialista mozgalom régi formái immár túlhaladottnak tűnnek, újabb formákat kell keresni. Külföldön megalakul A munka felszabadítása *(Oszvobozsgyenyije truda)* nevű csoport, és az megteremti az orosz marxizmus alapjait. Tagjai: Georgij Plehanov, Pavel Akszelrod, Vera Zaszulics. Azt a narodnyik eszmét, hogy Oroszország elkerülhetné, és el is kell kerülnie a kapitalista fejlődési szakaszt, a marxisták átértékelik, és immár az oroszországi kapitalizmus fejlődése mellett állnak ki, nem mintha a kapitalizmus önmagában áldás volna, hanem mert kibontakozása elősegíti a munkásosztály fejlődését, amely az egyetlen forradalmi osztály lesz Oroszországban. A felszabadítás ügyében a munkásosztályra inkább lehet támaszkodni, mint a parasztságra, ez utóbbit Marx reakciós osztálynak tartotta. Oroszországban a kilencvenes évek második felében erőteljes marxista mozgalom jön létre, amely az értelmiség egyre szélesebb köreit nyeri meg magának, továbbá megszületik a munkásmozgalom is. A marxisták és a narodnyikok számtalan csoportban ütköznek meg egymással, és a győzelem mindinkább a marxistáké. Marxista folyóiratok jönnek létre. Megváltozik az értelmiség lelki alkata, a marxisták keményebb embertípust képviselnek, mint a narodnyikok. A marxizmus eredetileg a nyugatosságot jelenti a régi narodnyiksághoz képest. A kilencvenes évek második felében a marxisták egy része igen magas szintre emeli műveltségét, különösen filozófiai műveltségét, összetettebb kulturális igények ébrednek bennük, levetkőzik nihilizmusukat. A régi narodnyik értelmiségiek számára még vallást jelent a forradalom, totalitárius módon viszonyulnak hozzá: szerintük az egész intellektuális és kulturális életnek a nép felszabadítását, az abszolút monarchia megdöntését kell szolgálnia. A 19. század végén differenciálódási folyamat

kezdődik, amikor is a kultúra bizonyos szférái függetlenednek a forradalmi centrumtól. A művészetfilozófia, valamint a szellemi élet általában szabad szférának minősül. Ám majd láthatjuk, hogy az orosz totalitárius szemlélet végül revánsot vesz. A marxizmusból megmarad a – fő vonzerejét jelentő – széles történetfilozófiai perspektíva. Mindenesetre a marxizmus talaján – igaz, nem az ortodox, hanem a kritikai marxizmus talaján – pezsgő intellektuális és spirituális élet alakulhatott ki, míg az óhitű narodnyik értelmiség körében ez a pezsgés csaknem megszűnt. A marxisták közül néhányan, bár társadalmi téren hűek maradtak a marxizmushoz, de a filozófiában eleve nem fogadták el a materializmust – kantiánusok vagy fichteánusok, azaz idealisták voltak. Új lehetőségek nyíltak ily módon. A materializmushoz ragaszkodó, ortodoxabb típusú marxisták igen gyanakvóan tekintettek a filozófiai szabadgondolkodásra, s a marxizmusról való leválását jósolták. Elkülönültek egymástól azok, akik mindenre kiterjedően fogadták el a marxizmust, illetve azok, akik csak részben. Ez utóbbi csoport a marxizmustól elfordulva, az idealizmus híve lett. Nem sokáig tartott ez az idealista időszak, hamarosan láthatóvá vált, hogy e csoport tagjai a vallás felé, a kereszténység, a pravoszlávia felé közeledtek. A marxisták e nemzedékéhez – az immár idealista egykori marxistákhoz – tartozott az idővel pappá szentelt Szergij Bulgakov és e sorok írója, továbbá Pjotr Sztruve, aki e csoportból leginkább mondható politikusnak, valamint Szemjon Frank. Mindannyian a – baloldali értelmiség korábbi nemzedékei által elnyomott – szellemi kultúra problémái felé fordultunk. E mozgalom résztvevőjeként tanúsíthatom, hogy odaadó lelkesedés kísérte ezt a folyamatot. Egész világok tárultak fel. Hatalmas intellektuális és szellemi szomj hajtott bennünket. A Szellem fuvallata áradt szét, úgy éreztük, új korszak kezdődik. Újdonságra törekedtünk, arra, ami még nem létezett. Ugyanakkor vissza is tértünk a 19. századi orosz bölcselet hagyományaihoz, az orosz irodalomban megjelenő vallási kérdésekhez, Homjakovhoz, Dosztojevszkijhez és Szolovjovhoz. Hallatlanul alkotó, tehetséges korszakban élhettünk. Nietzsche filozófiája mély, bár nem teljesen egyforma élményünk lett. Nietzsche alapvetően hatott a századelő orosz reneszánszára, kérdésfelvetését azonban kiváltképp vallási jellegűnek vélték az orosz gondolkodók. Ibsen szintén fontos szerepet ját-

szott Oroszországban, de mindemellett, mint a 19. század első felében is, hatalmas volt a német idealizmus, Kant, Hegel, Schelling jelentősége. Így alakult ki az orosz reneszánszot létrehozó áramlatok egyike.

Az orosz reneszánsz másik forrása főként irodalmi. A századelőn Merezskovszkij játssza a fő szerepet abban, hogy az irodalom és a kultúra terén vallási érdeklődés, vallási nyugtalanság ébred. Merezskovszkij irodalmár, minden porcikájával az irodalomban él, sokkal inkább a szókapcsolatok és a verbális tükrözések világában van otthon, mint a való életben. Nagy irodalmi tehetség, rendkívül termékeny író, de nem jelentős művész. Regényei érdekes olvasmányok, és műveltségéről tanúskodnak, ám nem mentesek a súlyos művészi hibáktól, az író ideologikus sémáit illusztrálják, mint mondták róluk: az ideológia és az archeológia keverékei. Főbb regényeinek – a *Julián Apostata, Leonardo da Vinci, Nagy Péter* című műveinek – a témája „Krisztus és az Antikrisztus". Merezskovszkij eljut a kereszténységhez, de az nem hagyományos és nem egyházi kereszténység, hanem egy új vallási tudat. Legfontosabb alkotása, amely jelentőssé teszi őt az orosz vallásbölcselet történetében, a *Tolsztoj és Dosztojevszkij* című könyve, itt elsőként fordít kellő figyelmet a két hatalmas orosz zseni vallási problematikájára. Ragyogó mű, de elrontják az író szokásos hibái – retorikája, ideológiai sematizmusa, megkettőződő gondolatainak le nem tisztultsága és az, hogy benne a szavak kombinációi dominálnak a realitások felett. Merezskovszkijból hiányzik az erkölcsi érzék, amely oly erővel hatott a 19. századi írók és bölcselők esetében. A kereszténység és a pogányság szintézisére törekszik, és azt hibásan a szellem és a test szintézisével tekinti azonosnak. Olykor olyan benyomásunk támad, hogy Krisztus és az Antikrisztus szintézisét akarja megteremteni. Krisztus és az Antikrisztus Merezskovszkij alaptémája. Az új keresztény kinyilatkoztatás lehetőségét Merezskovszkij összeköti a test és a testiség rehabilitációjával. Szimbolista, a „test" az ő számára az egész kultúra és társadalmiság szimbóluma is lesz. Nem érthetjük meg gondolatait, ha nem vesszük figyelembe Vaszilij Rozanov hatását.

Rozanov zseniális író, írásművészete igazi szómágia, és sokat veszít, ha eszméit irodalmi formájuk nélkül fejtjük ki. Rozanov nem azonnal mutatkozott meg teljes nagyságában. Szlavofil színezetű konzervatív és pravoszláv

forrásokból merít, de nem emiatt figyelemre méltó. Írásai akkor lesznek lélegzetelállítóan érdekesek, amikor kezd elszakadni a kereszténységtől, és annak éles kritikusává válik. Egyetlen eszme ragadja magával, mint mondja: „én magam tehetségtelen vagyok, de a témám tehetséges". Valójában nagyon is tehetséges ő maga, de talentuma egy tehetséges téma kapcsán bontakozik ki. Ez pedig a nemiség kérdése, amelyet ő vallási kérdésként tárgyal. A vallásokat felosztja a születés, illetve a halál vallásainak két csoportjára. Szerinte a judaizmus, a pogány hitek nagy része – a születés vallásaiként – az életet dicsőítik, míg a kereszténység a halál vallása. A Golgota árnyéka vetült a világra, és megmérgezte az élet örömét. Jézus megigézte a világot, és az ő édességében keserűvé vált a világ.[273] A születés elválaszthatatlan a nemiségtől. A nemiség az élet forrása. Ha az életet és a születést megáldják és megszentelik, akkor a nemiséget is áldani és szentesíteni kell. A kereszténység kétértelmű marad e tekintetben. Arra nem szánja el magát, hogy elítélje az életet és a születést, sőt, a gyermekszületéssel igazolja a házasságot, férj és feleség egyesülését. Ám viszolyog a nemiségtől, és nem vesz róla tudomást. Rozanov álszentséget lát ebben, és határozott válaszra provokálja a keresztényeket. Végül arra a gondolatra jut, hogy a kereszténység az élet ellensége, a halál vallása. Nem akarja észrevenni, hogy a kereszténység végső szava nem a megfeszítés, hanem a Feltámadás. A kereszténységet nem a Feltámadás vallásának tartja, hanem kizárólag a Golgota vallásának. Soha ilyen radikálisan és ilyen vallásos elmélyültséggel nem vetették még fel a nemiség kérdését. Rozanov helytelen választ ad, válasza a kereszténység rejudaizálását jelenti vagy a pogánysághoz való visszatérést, és célja inkább a nemiségnek és a világ testének a jelen állapotukban való megszentelése, nem pedig az átlényegülésük. Ám maga a kérdésfelvetés helyes, és az Rozanov nagy érdeme. Rozanovot egyébként számos olyan pap tisztelte, akik – nemigen értve őt – azt gondolták, hogy a család megreformálásáról beszél. A nemiség keresztény megítélésének kérdése átalakult annak problémájává, hogy mi-

[273] Bergyajev Rozanov szavaira utal, aki egy írásában így fogalmaz: „Oly édes volt Jézus, hogy az egész *világ megkeseredett*."

képpen viszonyul a kereszténység a világhoz általában és az emberiséghez. A vallási kozmológia és antropológia problémája fogalmazódott így meg.

1903-ban Péterváron vallásfilozófiai gyűléseket rendeztek, itt találkoztak a művelt orosz értelmiség magasabb körei a pravoszláv egyház képviselőivel. A Pétervári Teológiai Akadémia rektora, Szergij püspök, majd a Moszkvai Patriarcha elnökölt ezeken a gyűléseken. Az egyházi méltóságok közül aktív szerepet játszott még Antonyin püspök, akiből később az Élő Egyház híve (*zsivocerkovnyik)* lett.[274] A világi kultúra részéről Merezskovszkij, Rozanov, Minszkij vettek részt az eszmecserében, valamint Anton Kartasov – akit eltávolítottak a Teológiai Akadémiáról, és később az ideiglenes kormány vallásügyi minisztere lett –, továbbá az apokaliptikus és chiliaszta Valentyin Tyernavcev,[275] ő akkoriban a Szent Szinódus főügyésze mellett különleges feladatokkal megbízott hivatalnokként dolgozott. Ezeken a pezsgő és érdekes gyűléseken újdonságot jelentett, hogy különböző, egymástól teljesen elzárt világokból érkező emberek értettek szót egymással, és témáik is újak voltak. Merezskovszkij játszotta a fő szerepet, a tárgyalt problémák viszont Rozanovhoz kapcsolódtak. Az ő hatására a nemiség kérdései domináltak, valamint annak kérdése is, hogy hogyan viszonyul a kereszténység a világhoz és az élethez. A kultúra képviselői arról faggatták az egyházi méltóságokat, hogy vajon a kereszténység kizárólag aszketikus, a világot és az életet ellenségesen megítélő vallás-e, vagy pedig megszentelheti a világot és az életet. Így az egyháznak a kultúrához és a társadalmi élethez fűződő kapcsolatára koncentrálódott a figyelem. Mindaz, amit a világi kultúra képviselői hangoztattak, feltételezte egy új keresztény tudat lehetőségét, azt, hogy eljöhet a kereszténység új korszaka. Nehezen tarthatták ezt lehetségesnek

[274] A modernizálásra törekvő Élő Egyház (vagy az Újjászületés Egyháza) 1917-ben, a februári forradalom után alakult, és később együttműködött a szovjet állammal, működését az 1937-es sztálini terror roppantotta meg, 1946-ban végleg megszűnt.
[275] Kartasov, Anton Vlagyimirovics (1875–1960) orosz politikus, egyháztörténész, a Szent Szinódus utolsó főügyésze. Tyernavcev, Valentyin Alekszandrovics (1866–1940) a szentpétervári Vallásfilozófiai Társaság egyik alapítója, publicista, a pravoszláv egyház megújítását szorgalmazta.

az egyházi méltóságok, még ha a legfelvilágosultabbak voltak is. Az egyházi élet képviselői számára a kereszténység már régóta hétköznapi prózává vált, míg az új kereszténységet áhítók azt akarták, hogy az költészet legyen. A vallásfilozófiai gyűléseket főleg a kérdésfeltevéseik – nem a válaszaik – tették érdekessé. Igaz, a történeti kereszténység talaján nehéz, csaknem lehetetlen megoldani a házasság, az igazságos társadalmi berendezkedés, a kultúrateremtés, a művészet kérdéseit. A gyűlések egyes résztvevőinek megfogalmazása szerint e felvetésekben az a várakozás fejeződött ki, hogy a földön történjen meg az igazságról szóló új kinyilatkoztatás. Merezskovszkij a test problémáját kötötte mindehhez, miközben filozófiailag helytelen értelemben használta a test szót. A történeti egyházi élet épphogy bővelkedett a sűrű testi életben, és nem tartalmazott elég szellemiséget. Rozanov elrugaszkodott Krisztus képétől, az élet, a születés iránt ellenséges erőt látott benne, miközben szerette a pravoszláv egyház köznapi életét, sok testi vonatkozást érzékelt benne. Az új kereszténységben nem a testi, hanem a szellemi tartalom lesz nagyobb. A szellemiség korántsem ellentétes a testtel, a hús-vér testtel, de szemben áll a szükségszerűség birodalmával, azzal, hogy a természeti és a társadalmi rend rabságban tartja az embert. A vallásfilozófiai gyűléseken a Szent Szellem [Szentlélek] korának orosz várakozása tükröződött. Ez a várakozás Oroszországban sokféle – olykor igen tökéletlenül kifejezett – formát öltött. Oroszország állandó vonása ez a várakozás, amely Nyikolaj Fjodorovnál nyilvánult meg a legaktívabban. Az ő gondolkodása nagymértékben társadalmi, amit viszont nem mondhatunk el a vallásfilozófiai gyűlések résztvevőiről. Elsősorban irodalmárok jártak a gyűlésekre, a társadalmi jellegű kérdések megoldásához nem rendelkeztek sem elméleti, sem gyakorlati felkészültséggel. A keresztény társadalmi életről azonban tettek fel kérdéseket. Merezskovszkij szerint a kereszténység nem tárta fel a hármasság titkát, azaz a társadalmiság titkát. Valentyin Tyernavcev, az Apokalipszisről szóló remek könyv szerzője, erősen hitt az Első Hiposztázisban, az Atyában és a Harmadik Hiposztázisban, a Szellemben, de igen kevéssé a Második Hiposztázisban, a Fiúban. Mindenkit áthatott a vallási nyugtalanság, a vallási erjedés és útkeresés, de nem történt meg az igazi vallási újjászületés, mely a legkevésbé sem indulhatott a túlfinomult

dekadencia elemével jellemezhető irodalmárkörökből. Ám előtérbe került a vallás témája, miután az értelmiség körében sokáig tilalom alá esett. Igencsak *bien vu*-nek számított, csaknem divatossá vált vallási témákról beszélni. Az orosz lélek sajátosságainak megfelelően a reneszánsz képviselői nem maradhattak az irodalom, a művészet, a színtiszta kultúra problémakörén belül. A végső kérdéseket vetették fel. Vallási problémákként fogalmazódtak meg az alkotásról, a kultúráról, a művészet feladatairól, a társadalmi berendezkedésről, a szeretetről stb. szóló kérdések. És a már említett – de immár kulturáltabb – „orosz kisfiúk" tették fel őket. A vallásfilozófiai gyűlések tevékenysége nem tartott sokáig, és megszűnésük után már nem került sor az értelmiség és az egyházi személyek hasonló találkozására. Sőt, a gyűléseken részt vevő értelmiség is különböző irányzatokra esett szét. A század elején liberális törekvés hatotta át az orosz papság, főleg a világi papság egy részét. Ellenségesen viszonyultak a püspökséghez és a szerzetességhez, de nem hoztak létre mély vallási eszméket – olyan eszméket, amelyeket az orosz gondolkodás hordott volna ki. A hivatalos egyház igen erősen ellenállt, így az oly szükséges egyházi reform meghiúsult. Döbbenetes, hogy a forradalom által végre lehetővé tett, 1917-es Zsinaton semmiféle érdeklődés nem mutatkozott azok iránt a vallási problémák iránt, amelyek az orosz bölcseletet gyötörték a 19. században és a 20. század elején. A zsinat kizárólag egyházszervezési problémákkal foglalkozott.

2.

Az orosz reneszánsz harmadik áramlata az orosz költészet virágkorához kötődik. A 20. századi orosz irodalom nem alkotott a 19. századihoz fogható nagy regényt, de kimagasló költészetet hozott létre, amely nagy jelentőségű az orosz tudat számára, az orosz eszmei áramlatok története számára. A szimbolizmus korszakát éltük ekkor, mindenki szimbolista volt: Alekszandr Blok, a századelő legnagyobb költője, Andrej Belij, akiben megmegcsillant a zsenialitás, Vjacseszlav Ivanov, ez az univerzálisan sokoldalú ember, a szimbolizmus fő teoretikusa, valamint számos kevésbé jelentős

költő és esszéista. A szimbolisták új áramlatként fogták fel saját csoportjukat, és konfliktusban álltak a régi irodalom képviselőivel. Alapvető hatást gyakorolt rájuk Vlagyimir Szolovjov, aki egyik versében így fogalmazta meg a szimbolizmus lényegét: „Bármit látunk, csak visszfénye, csak árnyéka a szemmel nem láthatónak."[276] A szimbolizmus a látható valóság mögött szellemi valóságot lát. A szimbólum a két világ közötti kapcsolat, a másik világ jele ebben a világban. A szimbolisták hitték, hogy létezik egy másik világ, és korántsem dogmatikus hittel hitték. Közülük csupán a később katolikussá lett Vjacseszlav Ivanov állt egy ideig igen közel a pravoszláviához. Vlagyimir Szolovjov átörökítette a szimbolistáknak a maga Szófia-hitét. Jellemző azonban, hogy a századelő szimbolistái Szolovjovtól eltérően úgy hittek Szófiában, és úgy várták Szófiának a Gyönyörű Hölgyként való megjelenését, hogy eközben Krisztusban nem hittek. És ezt kozmikus igézetnek kell neveznünk, kozmikus igézet tartotta fogva ezt a nemzedéket. Valójában a színeváltozott kozmosz szépségére szomjaztak. Belij így írt visszaemlékezéseiben: „A »feleség« jelképe a pirkadat (ég és föld egyesülése) lett számunkra, összefonódott a konkrét bölcsesség gnosztikus tanával, a misztikát és az életet egyesítő új múzsa nevével."[277] Nem Szolovjov nappali énje, racionalizált teológiai és filozófiai értekezései gyakoroltak hatást, hanem az éjszakai Szolovjov, aki verseiben és rövid cikkeiben, a róla kialakult mítoszban mutatkozott meg. Szolovjov mellett Nietzsche hatott az orosz reneszánszra, mégpedig minden más nyugati szerzőnél intenzívebben. De műveiből nem azt fogadták be, amiről a legtöbbet írtak vele kapcsolatban Nyugaton, nem a biológiai filozófiához való közelségét, nem az arisztokratikus rasszért és kultúráért folytatott harcát, nem a hatalom akarását, hanem a

[276] Szolovjov *Szép szerelmem, minden ábra…* kezdetű versének sorai Tóth Judit fordításában: „minden ábra, / forma, szín az ég alatt: / láthatatlan képzeteknek / elfutó árnyéka csak."

[277] Andrej Belij visszaemlékezései Alekszandr Blokra, melyeket az Epopeja kiadó adott ki négy kötetben, elsőrangú forrásul szolgálnak az orosz reneszánszkor atmoszférájának jellemzéséhez, de a tényeket illetően sok pontatlanság van bennük. (Bergyajev jegyzete.)

vallási problematikát. Nietzschét misztikusként és prófétaként fogadták be. A nyugati költők közül az oroszok számára valószínűleg Baudelaire jelentősége lett a legnagyobb, de maga az orosz szimbolizmus igencsak különbözött a franciától. Orosz sajátosság, hogy a szimbolisták költészete túllépett a művészet határain. Az úgynevezett „dekadencia" és esztétizmus korszaka hamar tovatűnt, s immár a szellemi útkereséseket jelentő szimbolizmus és a misztika hatott vonzóan. Blok és Belij számára Vlagyimir Szolovjov olyan ablakot jelentett, amelyen keresztül érződött a jövő fuvallata. A jövő felé fordulás, a jövőben bekövetkező rendkívüli események várása különösen jellemző a szimbolista költőkre. A századelő orosz irodalma, költészete profetikus. A szimbolista költők a maguk szenzibilitásával érzékelték, hogy Oroszország a szakadék felé rohan, hogy a régi Oroszország véget ér, és egy új, még ismeretlen Oroszországnak kell megszületnie. Dosztojevszkijhez hasonlóan érezték, hogy belső forradalom megy végbe. A 19. és a 20. századi művelt rétegben gyorsan váltották egymást nálunk a nemzedékek és a hangulatok; az apák és a fiúk közötti állandó viszály különösen jellemző Oroszországra. Visszaemlékezéseiben Andrej Belij a pirkadatok előérzetével és látomásával jellemzi körének, a szimbolista költők csoportjának feszült hangulatát. Várták, hogy felvirradjon az Eljövendő nap. Nem csupán egy egészen új, kollektív szimbolikus kultúrára várakoztak, hanem az eljövendő forradalomra is. Andrej Belij csak azokat nevezi „mieinknek", akik látták a „virradatokat", és a hajnali kinyilatkoztatás előérzetében éltek. Többek között ily módon várakoztak a Szent Szellem [Szentlélek] korszakára is. Belij ragyogóan írta le az orosz szimbolizmus keletkezésének légkörét, ezeket a nagyszerű időket. Kellemetlenül hat viszont a fiatal szimbolisták életének zártkörűsége, csaknem szektássága: élesen elkülönítették a „sajátjaikat" a többiektől – magabiztosan és önmaguktól megittasultan. Zaklatottság, a túlzásokra való hajlam jellemezte őket ekkor, néha jelentéktelen eseményeket nagyítottak fel, hiányzott belőlük a kellő igazságszeretet önmagukkal és másokkal szemben. Így például hallatlan, csaknem kozmikus méreteket öltött Belij és Blok viszálya, habár minden kozmikusság nélküli érzések rejlettek mögötte. Blok felesége egy ideig Szófia szerepét játszotta, benne látták a Szépséges Hölgyet. Bizonyos mértékben őszintétlenül, kellemet-

lenül hatott mindez, az élettel folytatott játék zajlott – általában a korra jellemzően. Blok egész verseskötetet szentelt a Szépséges Hölgynek, akinek kultuszát nagyrészt Szolovjovtól vette át. A Szépséges Hölgyben való csalódását pedig a *Komédiásdi*ban fejezte ki. Belijt felháborította, hogy Blok és a pétervári irodalom, úgymond, elárulták a szimbolikus művészetet, felháborodása azonban eltúlzott volt és nem teljesen őszinte, hiszen a háttérben személyes motívumok húzódtak. Belij visszaemlékezései alapján Blok kelti a legkedvezőbb hatást: a többieknél egyszerűbb, igazságszeretőbb és egyenesebb. Belij bonyolultabb és sokoldalúbb tehetség Bloknál, nem csupán költő, hanem kitűnő regényíró is, hajlott a filozofálásra, és később antropozófus lett. Vaskos könyvet írt a szimbolizmusról, elméletét Rickert filozófiájának segítségével alapozta meg. Belij az egyetlen jelentős orosz futurista. Rendkívül eredeti regényében, a *Pétervár*ban az ember és a kozmosz elemeire bomlik, eltűnik a dolgok csorbítatlan teljessége, megszűnnek az egyik dolgot a másiktól elválasztó határok; az ember lámpává válhat, a lámpa utcává, az utcát elnyeli a kozmikus végtelen. Egy másik regénye a születés előtti, méhen belüli életet ábrázolja. Alekszandr Blokot, szemben Belijjel, nem ragadja magával semmiféle teória. Kizárólag lírai költő, a századelő legnagyobb költője. Intenzíven érzi Oroszországot, zseniálisak a neki szentelt versei. Megsejti, hogy Oroszországra valami szörnyűséges dolog leselkedik.

Szilaj indulatok tüze lobban
fogyó hold járma alatt. [...]
s feletted, anyánk, Oroszország,
rőt fény, hamu, pernye kereng.[278]

Oroszország című csodálatos versében arról kérdez, kinek adja majd oda magát Oroszország, és mi lesz ennek következménye.

[278] Alekszandr Blok: *Kulikovo mezején*. Lator László fordítása. A továbbiakban az ő fordításában idézzük az *Oroszország* és a *Szkíták* című versek sorait is.

Add hát boszorkánymestereknek
haramia-szépségedet!

S ha elcsábítva, megcsalatva
búsongsz – nem pusztulsz el te, csak
a gond felhőzi borusabbra
gyönyörűséges arcodat.

A legjelentékenyebb viszont a *Szkíták* című verse. Ezt a profetikus költeményét a Kelet–Nyugat témának szenteli.

Ti: milliók. Mi: parton a föveny!
No, gyertek hát birokra, rajta!
Keletiek, szkíták vagyunk, igen,
vad, sóvár, ferde szemű fajta. [...]

Oroszország a szfinx. Sír és kacag,
fekete vérrel van befenve,
csak néz téged, néz, s gerjed szíve nagy
gyűlöletre és szeretetre.

Ahogy mi szeretünk, közületek
nem szeret úgy régóta senki. [...]

Mi szeretünk mindent: számok hideg
tüzét, a révülés kegyelmét,
értjük a komor germán szellemet,
s értjük az éles latin elmét.

A vers következő sorai igen vészjóslóak a nyugati emberek számára, akik igazolva láthatják, hogy Oroszország nyugtalanítja őket:

A mi bűnünk, ha csontotok ropog,
ha gyengéd mancsunk ráeresztjük?

S befejezésül így fordul a Nyugathoz:

Utolszor hív – vén világ, ne feledd!
a barbár lant a munka s béke
terített asztalához, önfeledt,
sugaras testvér-ünnepére!

Itt Blok szokatlanul élesen veti fel Oroszország és Európa témáját, azaz a 19. századi orosz tudat alapvető témáját. Nem keresztény kategóriákban fogalmaz, de megőrzi a keresztény motívumokat. Mondhatnánk, hogy a szimbolista költők világérzékelése a kozmosz jegyében áll, nem pedig a Logosz jegyében. Ezért a kozmosz elnyeli náluk a személyt, a személy értéke gyöngül: a szimbolista költők színes individualitások, de személyiségük elhalványult. Andrej Belij saját maga vallotta meg, hogy nincs személyisége. Az orosz reneszánsz antiperszonalista elemet tartalmazott. A pogány kozmikusság mégoly átlényegült formában is dominált a keresztény perszonalizmus felett.

Vjacseszlav Ivanov az orosz reneszánsz legjellegzetesebb és legragyogóbb alakja. Nem tartozott a „virradatokat látott" fiatal költők csoportjához. Akkoriban külföldön élt. Mommsen tanítványaként a római adófajtákról írta disszertációját latin nyelven. Nyugatos műveltségű, hatalmas tudású ember volt, sem Blok, sem Belij nem rendelkezett az övéhez fogható ismeretekkel. Főként Schopenhauer, Wagner, Nietzsche hatott rá, az oroszok közül Szolovjov, akit személyesen is ismert. Richard Wagnerhez állt a legközelebb. Későn kezdett verseket írni. Költészete nehéz, tudós, pompás, telítve van az egyházi szláv nyelvből származó kifejezésekkel, kommentárokat igényel. Vjacseszlav Ivanov nem csupán költő volt, hanem tudós filológus

is, a legjobb orosz hellenista, ragyogó esszéista, a költők mestere, emellett teológus, filozófus, valamint teozófus. Ez az univerzálisan sokoldalú, szintetikus szellemiségű ember Oroszországban a legkifinomultabb kultúrával rendelkezett, Nyugaton sem akadt hozzá hasonló. Leginkább a kulturális elit becsülte őt, a szélesebb körök számára érthetetlen maradt. Nem csupán ragyogó író, hanem ragyogó *causeur* is, aki bárkivel szót értett annak szakmájába vágó kérdésekről. Szemmel láthatóan változtak eszméi. Előbb konzervatív gondolkodó, majd misztikus anarchista lett, hívő pravoszláv, okkultista, hazafi, kommunista, míg végül Rómában fejezte be életét – meglehetősen jobboldali – katolikus emberként. S szüntelen változásai közepette is lényegében mindig önmaga maradt. Sok-sok játék volt e sármőr életében. Külföldi tartózkodásából Dionüszosz vallását hozta haza, remek és szigorúan tudományos könyvet írt róla. Nem csupán összebékíteni akarta Dionüszoszt és Krisztust, hanem csaknem azonosnak akarta őket tekinteni. Mint Merezskovszkij, Ivanov is számos pogány elemet emelt kereszténységébe a századelő reneszánszára jellemző módon. Költészetét szintén dionüszoszinak szánta, de hiányzik verseiből a dionüszoszi közvetlen elemi erő, Ivanov dionüszizmusa kiagyalt. Idegen maradt tőle a személy problémája. Hajlott az okkultizmusra, amely 1910 körül virágzott egész Oroszországban. Mint ahogyan a 18. század végén és a 19. század elején, ezekben az években is az igazi rózsakereszteséget keresték, hol Rudolf Steinernél, hol különböző titkos társaságokban. Ám a kultúra szofisztikáltabb jellege kevésbé őszintévé és kevésbé naivvá tette ezt a törekvést annál, mint amilyen a 19. század elején volt. Vjacseszlav Ivanov gazdagon összetett, sokszínű emberként a legkülönbözőbb arcát mutathatta. Lénye telített volt a múlt nagy kultúráival, különösen a görög kultúrával, és azok tükröződéseiben élt. Részben csaknem szlavofil nézeteket hirdetett, de hiperműveltsége, dekadens túlfinomultsága korántsem orosz vonás. Hiányzott belőle az a fajta igazságkeresés, egyszerűség, amely magával ragadta az embert a 19. századi irodalomban. Ám a túlfinomultság és a kulturális sokféleség képeinek, alakjainak is fel kellett tűnniük az orosz kultúrában. Vjacseszlav Ivanov a századelő egyik legkiemelkedőbb alakja marad, *par excellence* reneszánsz ember.

Minden szempontból Vjacseszlav Ivanov ellentéte Lev Sesztov, a 20. század elejének egyik legeredetibb és legkiválóbb gondolkodója. Szemben Vjacseszlav Ivanovval, Sesztov egyetlen gondolatra, egyetlen témára koncentrál egész valójával, nincs olyan írása, amely ne őrizné ennek nyomát. Sesztov nem hellén, hanem júdeai – Jeruzsálemet, nem Athént képviseli. Dosztojevszkij, Tolsztoj és Nietzsche világa formálta. A sesztovi téma elválaszthatatlan az egyedi, megismételhetetlen, egyetlen személy sorsától. Sesztov az egyedi személy nevében harcol az általánossal, az egyetemessel, az általánosan kötelező morállal és az általánosan kötelező logikával. Törekvése jón és rosszon túlível. Már az, hogy létrejött a jó és a rossz, a jónak és a rossznak már a megkülönböztetése is bűnbeesés. A megismerés a maga általánosan kötelező jellegével, az általa előidézett szükségszerűséggel gúzsba köti az embert. Filozófus létére Sesztov harcba száll a filozófiával, Szókratésszel, Platónnal, Arisztotelésszel, harcol Spinozával, Kanttal és Hegellel. Hősei – nincsenek számosan – mind megrázkódtatást éltek át: ilyen sesztovi hős Ézsaiás, Pál apostol, Pascal, Luther, Dosztojevszkij, Nietzsche, Kierkegaard. Sesztov témája vallási téma, Isten korlátlan lehetőségeiről szól. Isten meg nem történtté teheti azt, ami megtörtént, intézheti úgy, hogy Szókratész nem lett a méreg áldozata. Isten sem a jónak, sem az észnek nincs alávetve, nem engedelmeskedik semmiféle szükségszerűségnek. Sesztov számára a bűnbeesés nem az ontológia, hanem az ismeretelmélet szférájához tartozik, elválaszthatatlan a jó és a rossz keletkezésétől, vagyis az általános, az általánosan kötelező, a szükségszerű keletkezésétől. Dosztojevszkij művei közül a *Feljegyzések az egérlyukból* különleges jelentőségű Sesztov szemében. Úgy akar filozofálni, mint az egérlyuk lakója. A megrázkódtatás tapasztalata kimozdítja az embert a – tragédia birodalmával szembehelyezett – köznapiság birodalmából. Sesztov szembeállítja a jó és a rossz megismerésének fáját az élet fájával. Ám mindig jóval erősebb a tagadásban, mint az állításban, ez utóbbi eléggé szegényes nála. Tévedés őt pszichológusnak tartani. Amikor Nietzschéről, Dosztojevszkijről, Tolsztojról, Pascalról és Kierkegaard-ról ír, nem is annyira rájuk koncentrál, mint inkább a maga egyetlen témájára, amelyet belevetít ezekbe az életpályákba. Remek író, írásművészete elfedi bölcseletének hiányosságait. Rabul ejt benne gondolkodásának független-

sége; soha nem társul egyik áramlathoz sem, nem hat rá a kor szelleme. Nem követi az orosz bölcselet fő sodrát, ám Dosztojevszkij összeköti őt az alapvető orosz problémákkal, mindenekelőtt a személy és a világharmónia konfliktusának problémájával. Élete vége felé találkozik a vele mélyen rokon Kierkegaard könyveivel. Sesztov sajátos egzisztenciális filozófiát képvisel. Könyveit kiadták idegen nyelveken, és becsülik őt. Azt azonban nem mondhatnánk, hogy helyesen is értenék. Élete második felében egyre inkább a Bibliához fordul. Az a vallásosság, amely felé közelít, nagyobb mértékben nevezhető bibliainak, mintsem evangéliuminak. De rokon lelket érez Lutherben, akit eredeti módon Nietzschével állít párhuzamba (túl jón és rosszon). Sesztov számára a legfontosabb a tudással szembeállított hit. Törekszik a hitre, de nem fejezi ki magát a hitet. Lev Sesztov alakja kulcsfontosságú a századelő orosz reneszánszának sokszínűsége szempontjából.

3.

1908 körül Oroszországban vallásfilozófiai társaság alakult, Moszkvában Szergej Nyikolajevics Bulgakov kezdeményezte, Péterváron én, Kijevben pedig a Teológiai Akadémia professzorai. A vallásfilozófiai társaság lett a vallásfilozófiai bölcselet és a szellemi útkeresések centruma. A moszkvai csoport a *Szolovjov emlékére* nevet viselte. A társaság tükrözte azt a folyamatot, amelynek során Oroszországban eredeti vallásfilozófia jött létre. Nagy gondolatszabadság uralkodott a társaságban, nem kötötték iskolás hagyományok. Inkább vallásfilozófiai, mintsem teológiai gondolkodás folyt benne, és ez jellemző Oroszországra. Nyugaton élesen elvált egymástól a teológia és a filozófia, a vallásfilozófia ritka jelenség volt, nem kedvelték sem a teológusok, sem a filozófusok. Oroszországban a századelőn a virágkorát élő filozófia egyre inkább vallási jelleget hordozott, a hitvallás pedig filozófiai megalapozást nyert. A filozófia korántsem került függő viszonyba a teológiától és az egyház tekintélyétől, szabadon létezett, de belsőleg függött a vallási tapasztalattól. A vallásfilozófia felölelte a szellemi kultúra valamennyi kérdését, sőt, a társadalmi élet minden alapvető problémáját is. A vallásfilo-

zófiai társaság rendezvényei kezdetben nagy sikert arattak, sokan látogatták a nyilvános ülések előadásait és vitáit, olyan emberek is, akiknek az intellektuális és spirituális érdeklődése nem irányult speciálisan a keresztény vallásra. A moszkvai vallásfilozófiai társaságban – az akkor még pappá nem szentelt – Sz. Ny. Bulgakov játszott centrális szerepet. A társaságban egységet éreztek a 19. századi áramlatokkal, elsősorban Homjakovval, Szolovjovval, Dosztojevszkijjel. Az igazi pravoszláv hit keresésébe fogtak – Szárovi Szent Szerafim alakjához, a kor kedvelt szentjéhez, valamint a sztarecekhez fordultak. A görög patrisztika iránt is érdeklődtek. A vallásfilozófiai társaság ülésein ugyanakkor olyan emberek is részt vettek, mint Vjacseszlav Ivanov, valamint az antropozófusok. Különböző irányokból indult az a tevékenység, amely előkészítette az orosz vallásfilozófia kialakulását.

Az orosz reneszánsz igen jellegzetes alakja Pavel Florenszkij atya. Sokoldalúan tehetséges ember: matematikus, fizikus, bölcsész, teológus, filozófus, okkultista, költő. Igen bonyolult, korántsem nyílt természetű ember. Szvencickij és Ern köréből érkezett, ők egy időben a forradalommal próbálták egyesíteni a pravoszláv hitet.[279] Florenszkij azonban fokozatosan egyre konzervatívabb lett, és a Moszkvai Teológiai Akadémia professzorainak jobboldali szárnyát képviselte. Konzervatizmusa és jobboldalisága egyébként inkább mondható romantikusnak, mintsem valóságosnak. Akkoriban ez gyakran előfordult. Florenszkij eredetileg a Moszkvai Egyetem matematika karán végzett, és matematikusként nagy reményekre jogosított. Szellemi krízise után a Moszkvai Teológiai Akadémián helyezkedett el, professzor lett, és szerzetessé akart válni. Egy sztarec tanácsára elállt ettől a szándékától, és csupán pap lett. Akkoriban az értelmiség köréből többen léptek papi szolgálatba – Florenszkij, Sz. Bulgakov, Sz. Szolovjov, Sz. Durilin és mások.[280]

[279] Szvencickij, Valentyin Pavlovics (1881–1931) teológus, filozófus. Ern, Vlagyimir Francevics (1822–1917) filozófus, a szentpétervári Vallásfilozófiai Társaság egyik alapítója.

[280] Szolovjov, Szergej Mihajlovics (1885–1942) költő, vallásfilozófus, Vlagyimir Szolovjov unokaöccse. Durilin, Szergej Nyikolajevics (1886–1954) teológus, író, irodalomtörténész.

A pravoszláv hit mélyére akartak hatolni, titkából részesülni vágytak. Pavel Florenszkij szofisztikált kultúrájú emberként nem volt mentes a túlfinomult dekadencia elemétől. Hiányzott belőle az egyszerűség és az egyenesség, a közvetlenségnek nyoma sem volt benne, minduntalan leplezett valamit, sokat beszélt kimódoltan, és érdekes lehetett volna a pszichológiai analízis számára. Stilizált pravoszláviának neveztem el az ő pravoszláv hitét.[281] Florenszkij minden téren stilizátor. Esztéta, és emiatt korának gyermeke, aki közönyös maradt a kereszténység morális oldala iránt. Az orosz pravoszláv bölcseletben először tűnt fel egy ilyen figura. Esztétikai érzéke retrográddá tette ugyan, de a teológiában sok szempontból újító lett. Remek könyve, *Az igazság oszlopa és megerősítése*, mély benyomást keltett bizonyos körökben, és sokakra hatott, például az egészen más formációjú és lelki alkatú Sz. Ny. Bulgakovra. A könyv muzsikája a hulló őszi faleveleket idézi, őszi melankólia árad belőle. Egy barátjához írt levelek formájában alkotta meg Florenszkij. Az egzisztenciális filozófia típusához sorolhatnánk ezt a könyvet, amelynek pszichológiai aspektusa a legértékesebb, különösen az *epoché*ról szóló fejezet.[282] Szintén pozitív az a harc, amelyet Florenszkij a racionalizmus ellen folytatott a teológiában és a filozófiában, valamint az antinomikusság védelme. Florenszkij azt akarta, hogy spirituális tapasztalaton alapuljon a teológia. Gondolkodásáról mégsem mondhatjuk, hogy teremtő erejű szó volna a keresztségben. Florenszkij túlságosan is stilizál, túl erősen törekszik arra, hogy hagyományos és ortodox legyen. Lelki alkata alapján mégis új ember, a korának, sőt a 20. század bizonyos éveinek a képviselője. A Szellem dinamikáját nem előre tartó mozgásként, hanem nagyon is reakciós törekvésként fogta fel, de problémafelvetései nem hagyományosak. Ilyen például a „Szófia – Isteni Bölcsesség" problémája, amely nem hagyományos teológiai kérdés, bármennyire is az egyházatyákra próbál Florenszkij támaszkodni. A Szófia-probléma felvetése már másféle

[281] A *Russzkaja Miszl* folyóiratban jelent meg cikkem Florenszkij könyvéről *Sztyilizovannoje pravoszlavije* [Stilizált pravoszlávia] címen. (Bergyajev jegyzete.)
[282] A 3. levél címe: *Szomnyenyije* (Kételkedés), és ebben ír Florenszkij a véleménytől való tartózkodásról.

viszonyulást jelent a kozmikus élethez, a teremtett világhoz. A Szófia-téma kifejtését és teológiai megformálását Szergij Bulgakov atya végzi majd el, de Pavel Florenszkij atya adta meg az első impulzusokat. Florenszkij ellensége-gesen, sőt megvetően beszélt az „új vallási tudatról", holott ő maga igencsak Merezskovszkij, Vjacseszlav Ivanov, Belij, Blok kortársának benyomását kelti. Rozanovhoz különösen közel érzi magát. A szabadság kérdése közönyösen hagyja őt, ezért a morál problémája iránt is közömbös marad. Mágikus atmoszférába burkolózik. Jellemző, hogy könyvéből – amely egy egész teológiai rendszert alkot, ha nem is rendszerszerű formában – Krisztus szinte teljesen hiányzik. Florenszkij igyekszik palástolni, hogy kozmikus igézet tartja rabságában, hogy nála az ember elnyomott. Lévén azonban az orosz vallásbölcselet képviselője, a maga módján ő is a Szent Szellem új korszakára vár. Igen-igen óvatosan fejezi ezt ki, hiszen könyvét disszertációként írta a Teológiai Akadémia számára, ahol professzorrá nevezték ki, és pappá szentelték. Mindenesetre Pavel Florenszkij az orosz reneszánsz éveinek érdekes szereplője.

Az orosz bölcselet pravoszlávia felé tartó közeledésének középponti alakja azonban Szergij Bulgakov. Fiatalkorában marxista, a politikai közgazdaságtan professzora a Műszaki Főiskolán. Egyházi közegből származik, ősei papok voltak, és ő maga eredetileg teológiai szemináriumon tanult. Mély pravoszláv fundamentum rejlett lényében. Sosem lett ortodox marxista, a filozófiában nem materialista, hanem kantiánus. A benne lezajlott fordulatot *A marxizmustól az idealizmushoz* című könyvében fejezi ki. Hasonló törekvésű társai közül ő válik elsőként kereszténnyé és pravoszlávvá. Egy ideig Vlagyimir Szolovjov alapvető hatást gyakorol rá. A gazdasági kérdések helyett egyre inkább a filozófia és a teológia kérdései foglalkoztatják. Alkata szerint örök dogmatikus. 1918-ban pappá szentelik. 1922-ben tudósok és írók egy csoportjával együtt kitoloncolják Szovjet Oroszországból, Párizsban a dogmatikus teológia professzora lesz a Pravoszláv Teológiai Főiskolán. Már párizsi tartózkodása alatt *Az Istenemberségről* címmel egész teológiai rendszert hoz létre. Az első kötet címe: *Isten báránya,* a másodiké: *A vigasztaló,* a harmadiké: *A Bárány menyasszonya.* Még az 1914-es háború kitörése előtt *Ki nem hunyó fény* című könyvében fejti ki vallásfilozófiáját. Nem szán-

dékom, hogy ismertessem kortársam, Szergij Bulgakov atya filozófiáját, csak a legáltalánosabb vonásaira mutatok rá. Irányultságát szofiológiainak nevezik, és Szófia-tana a jobboldali ortodox körök éles támadásait váltja ki. Elvont teológiai formába akarja önteni az orosz szofiológiai útkereséseket. Nem filozófus, hanem teológus kíván lenni, de teológiája számos filozófiai elemet tartalmaz – Platón és Schelling jelentős szerepet játszik bölcseletében. Az orosz vallásfilozófia képviselője marad, nem szakad el a fő orosz eszmétől, az Istenemberség eszméjétől. Az Istenemberség a teremtmény istenülése, és a Szent Szellem révén valósul meg. A szofiológia kérdésköre a teremtett világban ható Isteni minőségről szól – elsősorban kozmológiai kérdéskör, amely az orosz vallásbölcseletet jobban foglalkoztatta, mint a nyugati gondolkodást. A Teremtő és a teremtés itt nem válik el egymástól abszolút módon. Létezik az Isteni, örök, teremtetlen Szófia – a platóni eszmék világa –, s közvetítésével lett megteremtve a világunk, valamint létezik a teremtett Szófia, a teremtést átható Szófia. Szergij Bulgakov atya panenteizmusnak (Krause terminusa)[283] nevezi a maga szemléletét, megkülönböztetve azt a panteizmustól. Pán-pneumatizmusnak is nevezhetnénk. A Szent Szellem mintegy leereszkedik a kozmoszba. A pán-pneumatizmus általában jellemző az orosz vallásbölcseletre. A legnagyobb nehézség a szofiológia számára a gonosz problémájához kötődik – kellő módon nem is veti fel, és nem is oldja meg. Optimista ez a rendszer. Nem a szabadság eszméje a legfontosabb benne, hanem a Szófia-eszme. Szófia az Isteni Örök Nőiséget jelenti, és ezt nehezményezték a leginkább. Szergij Bulgakov atya kérdésfelvetése nagy jelentőségű, és nem létezik kellő megoldása a kereszténységben. Maga a problémafelvetés arra utal, hogy alkotó erejű gondolkodás folyik az orosz pravoszláv világban. Szófia jelentésének homályos meghatározását azonban bírálat illeti. Szófia egyaránt jelenti a Szentháromságot, annak minden egyes Hiposztázisát, a kozmoszt, az emberiséget, és az Istenszülőt is. Kérdés, nem sokszorozódnak-e meg túlságosan a közvetítők. Szergij Bulgakov atya határozottan ellenzi, hogy azonosnak tekintsük Szófiát a Logosszal. Nem világos, hogy mit kell a kinyilatkoztatáshoz sorolni, mi

[283] Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) német filozófus.

tartozik a teológiához, és mi a filozófiához, s az sem derül ki, hogy milyen filozófiát kell a pravoszláv teológiával feltétlenül összefüggőnek látnunk.

Nem világos, hogyan békíthető össze az eszkatologikus perspektíva a Szófia-tan optimizmusával. Az egyház itt azonossá válik Isten Országával, ami ellentmond az eszkatologikus várakozásnak. Nem osztom a szofiológiai irányzat nézeteit, de nagyra becsülöm, hogy Szergij Bulgakov atya a pravoszláv valláson belül dinamikusan gondolkodik, új problémákat vet fel. Filozófiája nem tartozik az egzisztenciális filozófiák közé. Az objektivizmus és az univerzalizmus híve, alapvetően platonista, túlságosan is hisz a fogalmi úton elérhető istenismeretben, a katafatikus elem dominál nála az apofatikus felett. Mint az orosz vallásfilozófia valamennyi képviselője, ő is az újra törekszik, a Szellem birodalmára, de nem derül ki, hogy milyen mértékben tartja lehetségesnek az új, harmadik kinyilatkoztatást.[284] Az orosz vallásbölcselet azon áramlatainak egyikét jeleníti meg, amelyek főként a kozmosz isteni jellegének témájára koncentrálnak. Legfontosabb igazsága az emberben rejlő isteni princípium hite. Szenvedélyesen kiáll az egyetemes üdvözülés eszméje mellett. Ilyen értelemben gondolkodása éppen ellentétes a tomizmussal, különösen a barthianizmussal, valamint a hagyományos pravoszláv, szerzetesi-aszketikus teológiával.

Ami engem illet, az orosz reneszánsz nemzedékéhez tartozom. Részt vettem annak mozgalmában, közel álltam szervezőihez és alkotó egyéniségeihez, de sok mindenben nem értettem egyet e csodálatos kor szereplőivel. Az Oroszországban kialakuló vallásfilozófia megteremtőinek egyike vagyok. Nem fejtem itt ki filozófiai eszméimet, írásaim alapján az érdeklődők megismerkedhetnek velük. A számomra különösen fontos könyveimet már külföldön, az emigrációban írtam, azaz nem tartoznak ahhoz a reneszánsz korhoz, amelyről itt beszélek. Az orosz reneszánsz sokszínűségének jellemzéséhez azonban hasznosnak tartom, hogy meghatározzam, milyen vonások választanak el a többi gondolkodótól, akikkel olykor együtt tevékenykedtem. Világ-

[284] *Az alkotás értelme* című könyvének 3. fejezetében ír Bergyajev arról, hogy az Ó- és Újszövetség kinyilatkoztatása után eljön a harmadik – antropológiai – kinyilatkoztatás, az emberi alkotás kinyilatkoztatása.

szemléletem sajátosságát *Az alkotás értelme. Az ember igazolásának kísérlete* című, 1912–1913-ban írt könyvem érzékelteti. Amolyan *Sturm und Drang*-ként jelent meg ez a könyv. Életem és gondolkodásom fő témájáról beszéltem benne: az emberről és az ember teremtő rendeltetéséről. Az emberről mint teremtőről szóló eszmémet később jobban, bár kisebb szenvedéllyel fejtettem ki *Az ember rendeltetéséről. Egy paradox etika kísérlete* című, már Nyugaton kiadott könyvemben. Nem ok nélkül neveztek a szabadság filozófusának. Az ember és az alkotás kérdése elválaszthatatlan a szabadság kérdésétől. Így foglalható össze az alaptémám, amelyet gyakran rosszul értelmeztek. Igen jelentős volt számomra Jakob Böhme, akit csodálattal olvastam életem egy bizonyos szakaszában. A tiszta filozófiát művelők közül a legtöbbet Kantnak köszönhetek, bár sok mindenben nem értek egyet a kantianizmussal. Elsődlegesen, meghatározó módon azonban Dosztojevszkij hatott rám. Később Nietzsche, és különösen Ibsen lett fontos számomra. A környező világ hazugságának, a történelem és a civilizáció hazugságának megítélésében Lev Tolsztoj hatott rám nagy erővel egészen kora ifjúságomban, majd később Karl Marx. Témám – az alkotás témája –, amely a reneszánsz korához közel áll, de az akkori filozófusok többségétől távoli, nem a kultúrateremtésről szól, nem az ember „tudományos és művészi" alkotómunkájáról – mélyebb ez a téma, metafizikai, arról szól, hogy az ember folytatja a világteremtést, válaszol Istennek, s válasza még az isteni életet is gazdagíthatja. Nézeteim a felszínen változhatnak, főként mivel olykor túl élesen és szenvedélyesen reagálok arra, ami az adott pillanatban uralkodik, de egész életemben a szellem szabadságáért és az ember magasabb rendű méltóságáért álltam ki. Gondolkodásom emberközpontú, nem kozmocentrikus. Minden írásom a történetfilozófia és az etika szférájához tartozik, leginkább történetfilozófus és moralista vagyok, talán teozófus – Franz Baader, August Cieszkowski vagy Vlagyimir Szolovjov keresztény teozófiájának értelmében. Modernistának neveztek, ami igaz is abból a szempontból, hogy hittem és hiszem: eljöhet a kereszténység újabb korszaka – a Szellem korszaka, amely teremtő erejű kor lesz. Számomra a kereszténység a Szellem vallása. Vallásfilozófiámat helyesebb eszkatologikusnak nevezni. És hosszú ideje próbálom tökéletesíteni eszkatológiaértelmezésemet. Eszkatologikus a kereszténységfelfogásom, amelyet

szembeállítok a történeti kereszténységgel. Az eszkatológiát aktív teremtő, nem pedig passzív értelemben fogom fel. A világvége, a történelem vége az ember alkotó cselekedetétől is függ. Ugyanakkor feltártam az emberi alkotás tragédiáját is: tragikus, hogy az alkotói szándéknak nem felel meg az alkotás produktuma; az ember nem új életet, nem új létet teremt, hanem kulturális termékeket. Számomra a legfőbb filozófiai probléma az objektiváció, amely az elidegenedésen, a szabadság és a személy elvesztésén, az általánosnak és a szükségszerűnek az uralmán alapul. Filozófiám határozottan perszonalista, a manapság divatossá vált terminológia szerint egzisztenciálisnak nevezhető, habár egészen más értelemben, mint például Heidegger filozófiája. Nem hiszek a fogalmakra épülő metafizika és teológia lehetőségében, és egyáltalán nem kívánok ontológiát konstruálni. A lét a létezés objektivációja csupán. Isten mint Atya, Isten mint Fiú, Isten mint Szellem a kifejezhetetlen Istenség képei és szimbólumai, és ennek hatalmas egzisztenciális jelentése van. A metafizika a szellemi tapasztalatnak csupán a szimbolikája, a metafizika expresszionista. A Szellem megnyilatkozása az emberben lakozó szellemiség megnyilatkozása. Az általam hangoztatott kettősség – a fenomenális világnak, vagyis az objektiváció és a szükségszerűség világának, valamint a noumenális világnak, azaz a valódi élet és szabadság világának a dualizmusa – csakis eszkatologikusan haladható meg. Vallásfilozófiám nem monista, és nem minősíthetnek engem platonistának, mint Szergij Bulgakov atyát, Pavel Florenszkij atyát, Szemjon Frankot és másokat. Leginkább azzal szállok szembe, ami álobjektivizmusnak nevezhető, és aminek következtében az egyedit alárendelik az általánosnak. Fő témáim: az ember, a személy, a szabadság, az alkotás, valamint a két világ dualizmusának eszkatologikus-messianisztikus feloldása. A társadalmi kérdéskör nálam jóval nagyobb szerepet játszik, mint az orosz vallásfilozófia más képviselőinél, ahhoz az áramlathoz állok közel, amelyet Nyugaton kereszténységszocializmusnak neveznek, de a kifejezetten perszonalista szocializmust fogadom el. Sok tekintetben, és néha igen fontos dolgokban egyedül maradtam, és egyedül is maradok. Az orosz reneszánsz kor vallásfilozófiájának szélsőségesen baloldali ágát képviselem, de a pravoszláv egyházzal nem szakadt meg a kapcsolatom, és nem is akarom, hogy megszakadjon.

Jevgenyij Trubeckoj herceg és Vlagyimir Ern szintén a századelő vallásfilozófiai áramlatához tartoztak. Jevgenyij Trubeckoj herceg közel állt Vlagyimir Szolovjovhoz, és aktívan részt vett a Moszkvai Vallásfilozófiai Társaság munkájában. Akadémikusabb irányt követett, legérdekesebb műve az értékes kritikát tartalmazó *Vlagyimir Szolovjov világszemlélete*. Trubeckoj világszemléletén nyomot hagyott ugyan a német idealizmus, de ő maga pravoszláv filozófus kívánt lenni. Igen kritikusan ítélte meg Florenszkij és Sz. Bulgakov szofiológiai irányzatát, panteisztikus elhajlást látott benne. Florenszkij és Sz. Bulgakov Szófia-tanával leginkább Vlagyimir Ern rokonszenvezett, aki viszont korai halála miatt nem nyilvánulhatott meg teljes mértékben. Gyakran igazságtalan kritikája főleg a német filozófia ellen irányult, és a fiatal orosz filozófusok köreiben vált különösen népszerűvé. Az orosz reneszánsz a filozófia reneszánszát is jelentette. Úgy tűnik, még sohasem ébredt nálunk ilyen érdeklődés a filozófia iránt. Filozófiai körök alakultak, és azokban intenzív filozófiai élet folyt.

A tiszta filozófia legjelentékenyebb képviselői, Nyikolaj Losszkij és Szemjon Frank eredeti filozófiai rendszereket alkottak, amelyeket ideál-realizmusnak nevezhetünk.[285] Filozofálásuk módja inkább a német módszerre emlékeztet. Ám a metafizikai irányzatot képviselték akkor, amikor Németországban még a metafizika iránt ellenséges neokantianizmus uralkodott. Losszkij az intuitivizmus sajátos formáját hozta létre, intuitivizmusát a naiv realizmus kritikai helyreállításának nevezhetnénk. Nem Kant, Fichte, Schelling, Hegel elméletén nevelkedett, mások az ő forrásai – Leibniz, Lotze, Kozlov filozófiája áll hozzá közel, míg Szemjon Frankhoz a klasszikus német idealizmus. Szolovjovhoz hasonlóan Frank is az összegység filozófiáját akarta megalkotni. Önmagát Plótinosz és Nicolaus Cusanus – különösen ez utóbbi – örökösének nevezte. Filozófiája általában véve az orosz filozófia platonista áramlatához sorolható. *A tudás tárgya* című könyve jelentősen gazdagítja az orosz filozófiát. Jóval később Németországban Nicolai Hartmann Szemjon Frank szemléletéhez hasonló álláspont védelmezője lesz.

[285] Losszkij, Nyikolaj Onufrijevics (1870–1965) vallásfilozófus.

Losszkij és Frank végül egyaránt a keresztény filozófiához jutnak el, és a századelő orosz vallásfilozófiai gondolkodásának közös vonulatához tartoznak.

A 20. század kezdetén az orosz bölcselet alapvető témái az isteni kozmosz és a kozmosz átlényegülése, a Teremtőnek a teremtményekben ható energiája; az emberben rejlő isteni minőség, az ember alkotói elhivatottsága, valamint a kultúra értelme; az eszkatológia és a történetfilozófia. Az orosz bölcselők minden problémáról a lényegüket megragadva gondolkodtak, mintha a lét titkával szembesültek volna, míg a nyugatiak a múltjuk súlya alatt valamennyi problémát túlságosan is a kulturális tükröződések keretei között tárgyalták – az orosz bölcselet több friss és közvetlen elemet tartalmazott. És valamiféle hasonlóságot fedezhetünk fel a népi közegben, illetve az értelmiség felsőbb rétegében zajló istenkeresés között.

El kell azonban ismernünk, hogy szakadék választotta el az orosz reneszánsz legfelső kulturális rétegének az érdekeit, valamint az alsóbb rétegek és az – intellektuális és szellemi krízistől még érintetlen – baloldali értelmiségiek körében szerveződött forradalmi társadalmi mozgalomnak az érdekeit. A kultúra különböző szintjein éltek, szinte más-más évszázadban, és ez végzetes módon hatott az orosz forradalom jellegére. A különböző áramlatokat megpróbálta egyesíteni a *Voproszi zsiznyi* [Az Élet Kérdései] című folyóirat, amelyet Sz. Ny. Bulgakovval együtt szerkesztettünk. Az első, kis forradalom idejét[286] éltük akkor, és a folyóirat mindössze egy évig működhetett. Politikai szempontból baloldali, radikális irányzatot követett, de az orosz folyóiratok történetében elsőként ötvözte az általa osztott társadalompolitikai eszmék képviseletét a vallási útkeresések, a metafizikai világszemlélet és új irodalmi áramlatok bemutatásával. Megpróbálta összehangolni az immár idealizmust valló és a kereszténység felé közelítő egykori marxistákat Merezskovszkijjal és a szimbolistákkal, valamint részben az idealista és spirituális irányú akadémikus filozófia képviselőivel és a radikális publicistákkal. A szintézis nem lett kellőképpen organikus, és nem is bizonyulhatott szilárdnak. Roppant érdekes és intenzív életet éltünk akkoriban, az értelmiség legműveltebb része előtt új meg új világok tárultak fel, a lelkek egyre szabadabbá váltak

[286] Bergyajev az 1905–1907-es forradalomra utal.

a szellemi kultúra teremtése számára. A legfontosabb az, hogy a földi élet zárt immanens körén túllépő lelkek tűntek fel, akik a transzcendens világ felé fordultak. Ám az értelmiségnek csupán egy részével történt ez meg, többségük továbbra is a régi materialista és pozitivista eszméknek élt – a vallás, a misztika, a metafizika, az esztétika és az új művészeti áramlatok iránt ellenséges eszméknek, és az ilyen beállítódás kötelezőnek számított mindazok számára, akik részt vettek a felszabadító mozgalomban, és a társadalmi igazságért harcoltak. Visszaemlékszem az orosz életben bekövetkező szakadás és meghasadás egyik erőteljes képére. Vjacseszlav Ivanovnál a „toronyban" – így hívták a Taurisz-palotával szemközti magas házban, a legfelső emelet sarkán lévő lakását – néhány éven át szerdánként összegyűlt a kulturális elit: költők, regényírók, filozófusok, tudósok, festők, színészek. Az „Ivanovi szerdákon" előadásokat tartottak, és a legszofisztikáltabb vitákat folytatták. Nem csupán az irodalomról beszélgettek, hanem filozófiai, vallási, misztikus, okkult kérdésekről is. Az orosz reneszánsz színe-virága jelen volt. Ezzel egy időben odalent, a Taurisz-palotában és a palota körül tombolt a forradalom.[287] A forradalom résztvevőit korántsem érdekelték az „Ivanovi szerdák" témái, a kulturális reneszánsz szereplői pedig, akik szerdánként a „toronyban" vitatkoztak, bár nem voltak konzervatív vagy jobboldali gondolkodásúak, sőt közülük sokan baloldaliakként akár együtt is éreztek a forradalommal, mégis többségükben elzárkózóan viselkedtek, és a tomboló forradalom érdekeitől igen távol álltak. Amikor 1917-ben győztek a forradalmárok, ellenségeiknek nyilvánították a kulturális reneszánsz szereplőit, a mélybe taszították őket, semmissé tették alkotómunkájukat. Mindkét oldal hibáztatható. A reneszánsz képviselői, bár új meg új világokat fedeztek fel, gyönge erkölcsi akarattal rendelkeztek, és túlságosan is közönyösen hagyta őket az élet szociális oldala. A forradalom résztvevői pedig elmaradott és elemien egyszerű eszméknek éltek, ebben különböztek a francia forradalom résztvevőitől, akiket koruk haladó gondolatai lelkesítettek, Rousseau eszméi, a 18. századi felvilágosodás filozófiája. Az orosz

[287] A Taurisz-palota adott otthont 1906–1917 között az orosz parlamentnek, az Állami Dumának.

forradalmat viszont olyan emberek hajtották végre, akiket Csernisevszkij, Plehanov eszméi éltettek, szellemi táplálékukat a materialista és utilitárius filozófia, az elmaradott tendenciózus irodalom jelentette, és nem érdekelte őket Dosztojevszkij, Tolsztoj és Szolovjov, nem ismerték a nyugati kultúra új irányait. Ezért jelentette az oroszországi forradalom a szellemi kultúra krízisét és elnyomását. A kommunista forradalom harcias istentagadását nem csupán a kommunisták – igen beszűkült és különböző *ressentiment*-ok hatása alatt álló – tudatállapota magyarázza, hanem a pravoszlávia történelmi bűnei is, hiszen nem végezte el misszióját, az élet átlényegítésének feladatát, támogatta a hazugságon és elnyomáson alapuló rendszert. A kereszténynek tudatosítaniuk kell saját vétküket, ne érjék be azzal, hogy a kereszténység ellenfeleit vádolják és a pokolba küldik. Nem a kommunizmus társadalmi rendszere viszonyul ellenségesen a kereszténységhez és minden valláshoz, hiszen e társadalmi rend inkább megfelel a kereszténységnek, mint a kapitalizmus, hanem a kommunizmus pszeudovallása, amellyel helyettesíteni akarják a kereszténységet. A kommunizmus pszeudovallása viszont azért képződhetett, mert a kereszténység az idők során nem teljesítette kötelességét, és eltorzult. A hivatalos egyház konzervatív álláspontot foglalt el az állam és a társadalmi élet kérdésében, alárendeltként kiszolgálta a régi rendszert. Az 1917-es forradalom után egy ideig a papság, valamint a – magukat különösképpen pravoszlávnak vélő – világiak jelentős részben forradalomellenes érzelműek voltak, az új típusú papok csak később tűntek fel. Nem történt meg az egyházi reform, a 19. században és a 20. század elején született alkotóerejű eszmék nem újították meg az egyházi életet. A hivatalos egyház a maga bezárkózott világában élt, elhatalmasodott rajta a tehetetlenségi erő. Ez is az egész orosz életet végigkísérő megosztottság és szakadás egyik megnyilvánulása.

4.

1917-re a sikertelen háború légkörében minden megérett a forradalomra. A régi rend elkorhadt, nem számíthatott számottevő védelmezőkre. Megdőlt a szent orosz birodalom, amellyel az orosz értelmiség egy teljes évszázadon

át szembeszegült és harcolt. A népben meggyöngült és bomlásnak indult az önkényuralmat támogató vallásos hitvilág. A „pravoszlávia, önkényuralom és népiség" hivatalos formula elvesztette valós tartalmát, őszintétlen és hazug szólam lett. A jogrendet követelő, liberális, polgári forradalom Oroszországban viszont utópiát jelentett, nem állt összhangban az orosz hagyományokkal és az országban akkor uralkodó forradalmi eszmékkel. Oroszországban csakis szocialista lehetett a forradalom. A liberális mozgalom az Állami Dumához és a kadet párthoz kötődött, a tömegekben nem talált támaszra, és nem rendelkezett lelkesítő eszmékkel. Az orosz szellemi alkatból következően a forradalom csakis totalitárius lehetett. Az orosz ideológiák mindig totalitárius – teokratikus vagy szocialista – ideológiák voltak. Az oroszok maximalisták, és Oroszországban a legrealisztikusabb éppen az, ami utópiának tűnik. Mint ismeretes, a „bolsevizmus" szó a szociáldemokrata párt 1903-as kongresszusán kialakuló többségből *(bolsinsztvo)* ered, a „mensevizmus" szó pedig a kongresszus résztvevőinek kisebbségéből *(menysinsztvo)*. A „bolsevizmus" szó az orosz forradalom számára remek szimbólumnak bizonyult, míg a „mensevizmus" szónak nem vették hasznát. Az orosz baloldali értelmiség a forradalomban mindig vallást is, filozófiát is látott, a forradalmi eszmében a csorbítatlan teljességet vélte. A mérsékeltebb irányzatok ezt nem értették. Igen könnyen bebizonyítható, hogy egy túlnyomóan parasztok lakta földművelő országban, amely elmaradott iparral és igen kisszámú proletariátussal rendelkezik, a marxizmus korántsem megfelelő ideológia a forradalom számára. De a forradalom jelképrendszere nem abszolút érvényű, nem szükséges túlságosan is betű szerint érteni. A marxizmust alkalmassá tették az orosz viszonyokra, és ruszifikálták. Így a proletariátus misszióját hangsúlyozó marxista messianisztikus eszme egyesült és azonos lett az orosz messianisztikus eszmével. Az orosz kommunista forradalomban nem az empirikusan létező proletariátus uralkodott, hanem a proletariátus eszméje, a proletariátusról alkotott mítosz. Ám a kommunista forradalom, amely nagyon is valóságos forradalom volt, egyetemes messianizmusként lépett fel, az egész világ javát akarta, az elnyomatástól való megszabadításra törekedett. Igaz, azután a legnagyobb elnyomást hozta létre, minden szabadságot eltiport, de miközben

ezt tette, őszintén hitte, hogy csupán ideiglenes eszközhöz nyúlt, nélküle nem valósíthatná meg legmagasabb rendű célját. Az orosz kommunisták, bár továbbra is marxistáknak tartották magukat, de visszatértek bizonyos, a 19. században uralkodó narodnyik eszmékhez, és lehetségesnek hitték, hogy Oroszország elkerülje a fejlődés kapitalista stádiumát, és ugrásszerűen elérkezzen a szocializmushoz. Az iparosításnak a kommunizmus jegyében kell megvalósulnia, és meg is valósul. A kommunistákról így kiderült, hogy Tkacsovhoz közelebb álltak, mint Plehanovhoz, sőt, mint Marxhoz és Engelshez. Éppúgy elutasították a demokráciát, mint számos narodnyik annak idején, és a régi Oroszországra jellemző, despotikus igazgatási formákkal éltek. Módosították a marxizmust, annak összhangban kellett állnia a proletár forradalmak korszakával, amelyet Marx még nem ismerhetett. Lenin a forradalom kiváló teoretikusa és megvalósítója volt – tipikusan orosz ember tatár vonásokkal. Lenin követői a forradalmi akarat megszállottjaiként plasztikusnak gondolták a világot, azt hitték, a forradalmi kisebbség bármilyen változtatást elvégezhet rajta. A dialektikus materializmus olyan formáját kezdték hangoztatni, amelyben eltűnik a marxizmusban még erősen szembeötlő determinizmus; csaknem eltűnik az anyag is, szellemi tulajdonságokkal ruházták fel – mintha képes volna a belülről induló önmozgásra, belső szabadságot és észszerűséget tulajdonítottak neki. Továbbá erőteljesen nemzeti jellegűvé tették Szovjet Oroszországot, és visszatértek az orosz múlt számos hagyományához. A leninizmus–sztálinizmus már nem klasszikus marxizmus. Az orosz kommunizmus az orosz messianisztikus eszme eltorzítása. Azt hangoztatja, hogy a fény Keletről érkezik, és meg kell világítania a Nyugat burzsuj sötétségét. A kommunizmus rendelkezik a maga igazságával és a maga hazugságával. Igazsága szociális jellegű, az emberek és a népek testvériségének lehetőségét tárja fel, az osztályok meghaladását állítja, míg hazugsága a szellemi alapjaiban rejlik, amelyek dehumanizáló folyamathoz, az egyes ember értékének tagadásához vezetnek, az emberi tudat olyan beszűküléséhez, amilyet már az orosz nihilizmusnál is láthattunk. A kommunizmus a marxista ideológia ellenére orosz jelenség. A kommunizmus orosz sors, az orosz nép belső sorsának mozzanata. És belülről, saját erejéből kell tőle megszabadulnia az orosz népnek.

Nem megsemmisíteni, hanem meghaladni kell a kommunizmust. Az utána következő magasabb stádiumnak tartalmaznia kell a kommunizmusnak a hazugságtól megszabadított igazságát is. Az orosz forradalom felébresztette és bilincseitől megszabadította az orosz nép hatalmas erőit. Ez a forradalom fő értelme. Az 1936-os szovjet alkotmány létrehozta a tulajdonról szóló legjobb törvényt: elismeri a magántulajdont, de oly módon, hogy kizárja a kizsákmányolást. Egy új – jó és rossz tulajdonságokkal rendelkező – lelki típus forrott ki. Ám az emberi szabadság még mindig nem létezik.

Bármennyire kettészakadt az orosz kultúra, bármennyire ellentétes egymással a forradalmi mozgalom és az orosz reneszánsz, mégis van köztük hasonlóság. Mindkettőben örökösen felszínre tört a dionüszoszi forrás, bár eltérő formában. Orosz reneszánsznak a századelőn tapasztalt teremtő lendületet nevezem, de annak természete nem hasonlít a nagy európai reneszánszhoz. Nem a középkort tudhatta maga mögött, hanem az értelmiség által megélt felvilágosodást. Az orosz reneszánszot helyesebb a 19. század elején kibontakozó német romantikához hasonlítani, amelynek előzménye szintén a felvilágosodás korszaka. A századelő orosz mozgalma azonban specifikus orosz vonásokkal rendelkezik, és azok az orosz 19. századhoz kapcsolódnak. Ilyen vonás elsősorban a vallási nyugtalanság és a vallási útkeresés, ilyen a filozófiai megismerés határainak örökös átlépése a filozófiában, a költészet határainak átlépése a költészetben és a politika határain való túllépés a politikában, mégpedig az eszkatologikus perspektíva irányában. Minden misztikus atmoszférában zajlott. Az orosz reneszánsz nem klasszikus, hanem romantikus, hogy ezzel a jelképes terminológiával éljek. De a nyugati romantikától eltérő romantika ez, vallási realizmusra törekedett, még ha eredménytelenül is. Oroszországban nem alakult ki a kultúra önmagával beérő, bezárkózó világa, amely Nyugat-Európára oly jellemző. A nyugati hatások ellenére – különösen a mégoly sajátosan értelmezett Nietzsche vagy a nyugati szimbolisták hatása ellenére – az orosz reneszánsz az orosz öntudatra irányult. Ekkor született a már idézett Blok-vers, a *Szkíták*. Dosztojevszkij csak az orosz reneszánsz korában került hozzánk igazán közel, ekkor szerettük meg Tyutcsev költészetét, és méltányoltuk Vlagyimir Szolovjovot. Emellett meghaladtuk a 19. századi nihilista tagadást. A kulturális

reneszánsz mozgalmánál azonban erősebbnek bizonyult az orosz forradalmi mozgalom, az új társadalmi életre való orosz törekvés – az alacsony sorból felfelé törekvő tömegekre támaszkodott, és összekapcsolódott a 19. század erős hagyományaival. A kulturális reneszánsz meghiúsult, megteremtői a történelem hátterébe szorultak, részben kénytelenek voltak emigrálni. Egy ideig a legfelszínesebb materialista eszmék diadalmaskodtak, a kultúrában visszatértek a régi racionalista felvilágosodáshoz. Aki a társadalom életében forradalmárként lépett fel, a kultúrában retrográd szerepet játszott. Mindez azonban, bár az orosz nép tragikus sorsáról tanúskodik, korántsem jelenti, hogy kárba veszett volna az alkotó energiák és az alkotó gondolatok egész készlete, és a jövő számára már ne volna jelentőségük. A történelem azonban így megy végbe. Sokféle pszichikai reakciók közepette zajlik, amikor is a tudat hol beszűkül, hol tágas lesz. Sok minden a mélybe húzódik, eltűnik a felszínről, majd újra felemelkedik, és megmutatkozik a külső világnak. Oroszországban is így lesz. A szellemi kultúra szétzúzása nálunk csupán dialektikus mozzanat az orosz szellemi kultúra sorsában, és arról tanúskodik, hogy az oroszok számára problematikus a kultúra. A múlt minden teremtő eszméjének ismét megtermékenyítő jelentősége lesz. A szellemi kultúra nem oltható ki, a szellemi kultúra halhatatlan. Az emigrációban a forradalomra adott válaszreakció a retrográd vallásosságot is létrehozta, de a távolabbi perspektívák fényében ez a jelenség nem számottevő.

A 19. században és a 20. század elején az orosz gondolkodás és az orosz útkeresések arról tanúskodnak, hogy létezik az orosz nép jellemével és rendeltetésével összhangban álló orosz eszme. Az orosz nép a maga jellegéből, lelki struktúrájából adódóan vallásos, a nem hívőkben is vallási nyugtalanság él. Vallásos színezetet öltött az orosz ateizmus, nihilizmus, materializmus. Az alacsonyabb sorú, dolgozó emberek, még akkor is, ha elfordulnak a pravoszláv egyháztól, tovább keresik Istent és Isten igazságát, kutatják az élet értelmét. Az oroszoktól idegen a franciák kifinomult szkepticizmusa, az oroszok akkor is hívő emberek maradnak, amikor a materialista kommunizmust hirdetik. Még azoknak az oroszoknak is, akik nem csupán a pravoszláv hit nélkül élnek, hanem egyenesen üldözik a pravoszláv egyházat, a lelkük mélyén marad egy olyan réteg, amelyet a pravoszláv világ formált. Az orosz

eszme eszkatologikus, a végre irányul. Innen ered az orosz maximalizmus. Az eszkatologikus eszme ugyanakkor az orosz tudatban az egyetemes üdvözülésre irányuló törekvés formáját ölti. Az orosz emberek a szeretetet többre tartják az igazságosságnál. Az orosz vallásosság gyülekezeti jellegű, míg a nyugati keresztények nem ismerik az oroszokra jellemző közösségelvű életet. Mindezek a vonások nem csupán a vallási, hanem a társadalmi irányzatokban is megmutatkoznak. Ismeretes, hogy az orosz pravoszláv világ legfőbb ünnepe a húsvét. A kereszténységet elsősorban a Feltámadás vallásaként fogják fel. Ha a pravoszláv világot nem a hivatalos, bürokratikus, eltorzult formájában értjük, akkor több benne a szabadság, az emberek testvériségének érzése, a jóság, több őszinte alázat van benne, és kevesebb hatalomvágy, mint a nyugati kereszténységben. A külső hierarchikus rend leple alatt az oroszok a lelkük legmélyén hierarchiaellenesek, csaknem anarchikusak. Hiányzik belőlük a Nyugat népeit megigéző történelmi nagyság szeretete. A világ leggrandiózusabb államával rendelkező nép nem kedveli az államot és a hatalmat, másvalamire törekszik. A németek már régen elméletet alkottak arról, hogy az orosz nép nőies és a lélek népe, szemben a férfias és spirituális német néppel, s a német nép férfias szellemének magáévá kell tennie az orosz nép nőies lelkét. Ehhez a teóriához a megfelelő gyakorlat is társult. Az egész elmélet a német imperializmus és a német hatalomvágy igazolására épült. Valójában az orosz nép mindig jelentékeny férfias bátorságra volt képes, és ezt még bebizonyítja, sőt, már be is bizonyította a német népnek. A népmesék vitéz hőseinek alaptermészete rejlett benne. Az orosz útkeresések nem lelki, hanem szellemi útkeresések. Minden népnek androgün, férfi-női jelleget kell hordoznia, egyesítenie kell a két alapelvet. Igaz, hogy a német népben a férfielv dominál, de ez inkább torz vonása, mintsem kvalitása, és jóra nem vezet. Az ilyen ítéleteket persze megszorításokkal kell értenünk – a német romantika korában a női elv is megnyilvánult. Ám az igaz, hogy a német idea és az orosz idea ellentétesek egymással. A német eszme az uralkodást, a dominanciát, a hatalmat fejezi ki, míg az orosz eszme az emberek és a népek közösségi életét és testvériségét. Németországban mindig élesen kettévált egyfelől az állam, a militarista, hódító szellem, másfelől a szellemi kultúra, a gondolat hatalmas szabadsága. Az oroszok igen

sokat kaptak a német szellemi kultúrától, különösen a nagy német filozófiától, de a német állam Oroszország történelmi ellensége. Maga a német eszme tartalmaz irántunk ellenséges elemet, különösen Hegel, Nietzsche írásaiban, és bármilyen furcsa, de Marxnál is. Azt kell kívánnunk, hogy testvéri kapcsolat fűzzön bennünket a nagy értékeket teremtő német néphez, de csak akkor, ha lemond a hatalom akarásáról. A hatalom és az uralkodás akarásával szembe kell szegeződnie a védelmező férfias erőnek. Az orosz morális tudat jelentősen különbözik a nyugati emberek morális tudatától, kereszténybb. Morális ítéleteiket az oroszok az emberből kiindulva hozzák meg, nem támaszkodnak a tulajdon, az állam elvont elveire, nem az elvont jót veszik alapul. Máshogyan viszonyulnak a bűnhöz és a bűntetthez, szánják az elbukottakat, a megalázottakat, nem kedvelik a nagyságot. A nyugati embereknél kevésbé családcentrikusak, de mérhetetlenül erősebb bennük a közösségi érzés. Nem is annyira a szervezett társadalomra vágynak, mint inkább a közösségre, a kapcsolatokra, és kevés bennük a nevelői hajlam. Az orosz paradoxon éppen az, hogy az orosz nép a Nyugat népeinél jóval kevésbé társadalmiasított nép, ámde jóval közösségibb, nyitottabb a kapcsolatokra. A forradalom okozhat mutációkat és éles változásokat. Az orosz forradalom következtében szintén megtörténhet ez. De egy néppel kapcsolatban Isten szándéka nem változik, és az emberi szabadság energiáinak arra kell irányulniuk, hogy az ember hű maradjon ehhez a szándékhoz. Valamiféle determinálatlanság van az orosz ember életében, és az nemigen érthető a nyugati ember racionálisabban determinált élete számára. Ám ez a determinálatlanság számos lehetőséget teremt. Az oroszok életében nincs annyi felosztás, klasszifikálás, különböző szférák szerinti csoportosítás, mint a nyugati emberek életében, az orosz élet nagyobb teljességet alkot. Ugyanebből nehézségek is adódnak, az összemosódás lehetősége. Nem szabad megfeledkeznünk róla, hogy az orosz ember természete nagymértékben poláris ellentéteket egyesít. Egyfelől alázat, lemondás jellemző rá, másfelől viszont a lázadás – a szánalomból fakadó, igazságot követelő lázadás. Egyfelől együttérzés, könyörületesség jellemzi, másfelől kegyetlen lehet; szabadságszerető, ugyanakkor hajlamos a szolgaságra. Az oroszok máshogyan érzékelik a földet, az orosz föld maga is másmilyen, mint a Nyugat

földje. A rassz és a vérség kötelékének misztikája idegen az oroszoktól, de igen közel áll hozzájuk a föld misztikája. Örök eszméjével összhangban az orosz nép nem kedveli ennek a földnek a városát – az Eljövendő Város felé, az Új Jeruzsálem felé törekszik, ám az Új Jeruzsálem nincs elszakítva a hatalmas orosz földtől, összefügg vele, és az orosz föld az Új Jeruzsálem része lesz. Az Új Jeruzsálemnek szüksége van a kommunitarizmusra, az emberek testvériségére, ehhez pedig még át kell élni a Szent Szellem korát, amelyben új kinyilatkoztatás lesz a társadalomról. Oroszországban ezt készítették elő.

UTÓSZÓ

NYIKOLAJ ALEKSZANDROVICS BERGYAJEV

Nyikolaj Bergyajev 1874. március 6/19-én született a Kijev közelében lévő családi birtokon, Obuhovóban. Apai ágon a több nemzedéken át katonaként szolgáló nemesi család, a Bergyajevek, míg anyai ágon a Kudasev hercegek és a francia Choiseul-Gouffier grófi család leszármazottja volt. Gyermek- és kamaszkorát Kijevben töltötte, ahol a város kadétiskolájába járt. Bergyajevtől azonban idegen volt a katonai szellem, ezért félbehagyta az iskolát és magántanulóként készült fel az érettségire. Szülei akarata ellenére nem a birodalom katonai elitjét képző szentpétervári hadapródiskolába, hanem a kijevi egyetem természettudományi karára jelentkezett. Itt azonban nem érezte jól magát és az első évfolyam után átiratkozott a jogi fakultásra. Mindeközben egyre elmélyültebben tanulmányozta – a már kamaszkorától olvasott – Kant, Hegel és Schopenhauer filozófiáját, és az „örök útitársak", Tolsztoj és Dosztojevszkij műveit. Ekkor ismerkedett meg Ibsen, Maeterlink és Nietzsche írásaival, és került kapcsolatba egy egyetemi marxista körrel. Rendszeresen részt vett diáktüntetéseken, ezért többször le is tartóztatták. Egy újabb tüntetés után 1898-ban azonban már nemcsak előállították, de az egyetemről is kicsapták, és előbb Vologdába, majd Zsitomirba száműzték. Ez idő tájt a fővárostól távoli kisvárosban, Vologdában felettébb figyelmet érdemlő társaság töltötte büntetését. A száműzöttek között volt a századelő majdani jeles írója, Alekszej Remizov, a későbbi eszer terrorista, Borisz Szavinkov, a jogfilozófus, Bogdan Kisztyakovszkij, aki nem a „saját jogán" került ide, hanem száműzött feleségét követte. De a száműzöttek között akadt két „istenkereső" marxista is, a filozófus, Alekszandr Bogdanov és a későbbi népművelési népbiztos, Anatolij Lunacsarszkij. Bergyajev filozófiai

önéletrajzában többükről is megemlékezett, köztük szeretetteljes iróniával Bogdanovról is, aki őt ekkor már afféle hóbortos idealistának tartotta.

Bergyajev, akit egyetemistaként megigéztek a marxi gondolatok, olyannyira, hogy száműzetése előtt még a kijevi szociáldemokrata szervezettel is együttműködött, soha nem vált ortodox marxistává. Ő ugyanis nem dogmát látott a marxi örökségben, hanem „kritikai marxistaként" megpróbálta azt szintetizálni a kanti és a fichtei idealista filozófiával. Magát azonban – ellentétben más marxistákkal – soha nem tartotta hegeliánusnak. Bergyajev még marxizáló filozófusként is azt gondolta, hogy „az igazság, a jóság és a szépség nem a forradalmi osztályharctól függ, nem a társadalmi környezet a meghatározó, hanem a transzcendentális tudat", ami egészen más, mint a társadalmi környezet és az osztályhelyzet által meghatározott pszichológiai tudat. E megkülönböztetésből kiindulva elfogadta „a proletariátus messianizmusának idealisztikus elméletét", merthogy „a proletariátus mentes a kizsákmányolás bűnétől, s megvannak benne a kedvező társadalomfilozófiai feltételek, hogy áthassa a transzcendentális tudat által meghatározott igazság és igazságosság. Ennek következtében – gondolta a fiatal Bergyajev – a munkásosztályban a pszichikai és a transzcendentális tudat maximális közeledése, sőt azonosulása megy végbe."[1] Szerinte ez volt „a forradalmi szocializmus filozófiai megokolása", amihez – bevallása szerint – ő sokkal közelebb állt, mint a kritikai marxizmus más követői. „Ennek ellenére – mint azt késői filozófiai önéletrajzában írta – az orosz marxisták kezdettől fogva megérezték, hogy nem vagyok ortodox beállítottságú, és nem vagyok teljesen az ő emberük."[2] És ebben nem is tévedtek.

Mindössze huszonöt éves volt, amikor megjelent első írása, az *F. A. Lange és a kritikai filozófia* című tanulmánya, amit a Karl Kautsky által szerkesztett *Die Neue Zeit* közölt. Bergyajev ebben a dolgozatában már részben megrajzolta azt a szellemi utat, amit ő és több társa a következő években bejár „a marxizmustól az idealizmusig". Ugyanebben az évben fejezte be első könyvét, *a Szubjektivizmus és individualizmus a társadalomfilozófiában*

[1] Bergyajev, Nyikolaj: *Önmegismerés*. Budapest, 2002, Európa, 161. p.
[2] Uo. 160. p.

címmel, amelyben a narodnyik Nyikolaj Mihajlovszkijról értekezett. A Pjotr Sztruve hosszú előszavával megjelenő könyv épp úgy bírálta a narodnyikok szemléletét, mint a marxistákét. A száműzetése idején komoly szellemi válságot átélő Bergyajev ezt a mindkét irányzattól eltávolodó szemléletet vitte tovább a *Harc az idealizmusért* című tanulmányában, majd *Az idealizmus problémái* című kötetben közölt *Az etikai probléma a filozófiai idealizmus fényében* című írásában. Ebben az 1902-ben megjelenő tanulmánygyűjteményben a hét évvel későbbi, nagy visszhangot kiváltó *Mérföldkövek (Bexu)* című kötet szerzői, az „egykori marxisták" és „új idealisták" – Pjotr Sztruve, Szergej Bulgakov, Szemjon Frank és Nyikolaj Bergyajev – mellett az „akadémiai filozófia néhány képviselője is szerepelt", többek között a jogtudós Pavel Novgorodcev, a jogfilozófus Bogdan Kisztyakovszkij, és a Trubeckoj testvérek, Jevgenyij és Szergej. *Az idealizmus problémái*ban közölt tanulmányáról Bergyajev utóbb azt írta, hogy abban már kirajzolódott perszonalizmusa, és nem csupán Kanthoz való közelségét lehetett látni, hanem azt is, hogy mennyire hatott rá Nietzsche. „Mindez nem növelte népszerűségemet marxista barátaim körében – írja filozófiai önéletrajzában –, akik a marxizmus árulójának kezdtek tekinteni, mit sem törődve azzal, hogy politikailag csak kevéssé változtam. Túl sok energiát kellett fordítanom a velük való harcra, az orosz értelmiség hagyományos világszemléletének és lelkületének kritikájára. Ezt a hosszú időn át elnyomott szellem felszabadításáért vívott harcnak tekintettem, ami azonban zavarta igazi alkotói munkámat, néha eltorzította gondolkodásomat, és igazságtalanná tett."[3] *Az idealizmus problémái*nak a megjelenése egyértelmű jelzése volt annak, hogy nemcsak a korábbi „kritikai marxisták", de a kor más szellemi hagyományai felől érkezők számára is milyen fontos kérdéssé vált a századelőn a vallás, a filozófiai idealizmus és a szocialista tanoktól való eltávolodás. Ennek előzményei már olvashatóak voltak Szergej Bulgakov és Pjotr Sztruve korábban közölt, Kant hatását tükröző írásaiban. Mindez azonban akkor még sem Sztruvét, sem párttársait nem zavarta abban, hogy ő jegyezze az Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspárt 1898-ban kiadott alapítókiáltványát, és az

[3] Uo. 174. p.

ő szerkesztésében jelenjen meg ugyanebben az évben új kiadásban oroszul Marx *Tőké*jének első kötete.

Bergyajevre korai alkotói évei idején Sztruve, de még inkább Szergej Bulgakov gyakorolt nagy hatást, akivel ekkoriban szoros barátságot is kötött. De még száműzetése előtt megismerkedett valakivel, aki legalább ennyire fontos szerepet játszott életében, és „aki – ahogy fogalmaz – egész életemben a barátom maradt, talán az egyetlen barátom, s akit az egyik legkiválóbb és legjobb embernek tartok azok közül, akikkel életem során találkoztam. Lev Sesztovról beszélek, aki ugyancsak kijevi volt."[4] Sesztov már csak azért is fontos és értékes barát lehetett Bergyajev számára, mert megismerkedésük idején jelentek meg első könyvei, köztük a Bergyajevet leginkább foglalkoztató, Nietzschéről és Dosztojevszkijről írott kötet. Ugyan különbözött világszemléletük, de problémalátásukban mégis volt valami közös, amit Bergyajev az élet értelmének keresésében látott. Nem véletlen, hogy barátságuk egészen Sesztov haláláig kitartott, és kapcsolatuk mindvégig intenzív maradt.

Bergyajev *Az idealizmus problémá*inak megjelenésével párhuzamosan elkezdett együttműködni a Stuttgartban megjelenő, Sztruve szerkesztette liberális lappal, az *Oszvobozsgyenyijé*vel (Освобождение [Felszabadítás]). Utóbb e kiadvány körül alakult ki az orosz liberális ellenzék első, még illegális szervezete, a *Felszabadítás Szövetsége* (Союз освобождения). Bár Bergyajev az alapítók közül sokakkal rokonszenvezett, mégis körükben idegennek érezte magát, miközben a szociáldemokratákat, akik ekkor már ellenfélként tekintettek rá, még mindig közelebb érezte magához. Bergyajev ugyanis – szemben eszmetársai többségével – nem vált politikai értelemben liberálissá. A később megalakuló szabadelvű kadet-pártba, vagyis az Alkotmányos Demokraták Pártjába soha nem lépett be, mert azt túlságosan polgárinak találta. „Az úgynevezett liberális közeg mindig távol állt tőlem – írta késői filozófiai önéletrajzában –, és sohasem volt rokonszenves számomra az orosz liberális közéleti ember típusa. Ebben a közegben képtelen voltam bármiféle szerepet is játszani, s nem is törekedtem erre." Mindezt arra ve-

[4] Uo. 164. p.

zette vissza, hogy míg a szociáldemokraták „hívő dogmatikusként készek voltak megégetni az »eretnekeket«", addig a liberálisok szkeptikusként az őt jellemző „szellemi útkeresést ártalmatlan, de hiábavaló dolognak tartották."[5]

Bergyajev száműzetésből visszatérve Szentpétervárra költözött. 1904-ben pedig tagja lett a liberális folyóirat, a *Novij Puty* szerkesztőségének, majd egy évvel később Szergej Bulgakovval átvette a *Voproszi Zsiznyi* irányítását. A folyóirat számos új irányzatnak adott otthont. A szerkesztők mellett rendszeresen itt publikált – többek között – Vaszilij Rozanov, Vjacseszlav Ivanov, Fjodor Szologub, Alekszandr Blok, Andrej Belij, Valerij Brjuszov, Alekszej Remizov, Lev Sesztov, Mihail Gersenzon, Szemjon Frank, Pjotr Sztruve, Jevgenyij Trubeckoj, Bogdan Kisztyjakovszkij és Vlagyimir Ern, vagyis a századelő irodalmi és filozófiai életének színe-java. Bergyajev ezekben az években nemcsak szerkesztőként volt aktív, de a fővárosban szervezett vallásfilozófiai gyűlések rendszeres előadójaként is. Ekkor ismerkedett meg a szimbolistákkal, köztük Dmitrij Merezskovszkijjal és Zinnaida Gippiuszszal. 1908-ban átköltözött Moszkvába, ahol szorosan együttműködött az „új vallási tudat" vezető képviselőivel, mindenekelőtt a régi baráttal, Szergej Bulgakovval és Szemjon Frankkal. Az utóbbi ajánlásával és Mihail Gersenzon felkérésére hosszú esszét írt a századelő nagy visszhangot keltő tanulmánykötetébe, a *Mérföldkövek*be. *A filozófia igazsága és az értelmiség igaza* című dolgozatában élesen bírálta az orosz értelmiség „klikkesedését", azt a vonását, hogy „külön világot alkot, elszigetelt életet él". Ezt Bergyajev azzal magyarázta, hogy az értelmiségre kettős nyomás nehezedik: „kívülről a reakciós hatalom megmerevedett struktúrája fojtogatja, belülről pedig saját életének megkövült rendje, a gondolkodás tehetetlenségi ereje és az érzelemvilág konzervativizmusa feszíti."[6] De a legkomolyabb problémát Bergyajev szerint mégiscsak az jelentette, hogy „az orosz értelmiségre súlyos csapást mért történelmi helyzete: az igazságosságon alapuló egyenlősítő törekvések, a társadalom és a nép javának eszményítése megbénította

[5] Uo. 175. p.

[6] Bergyajev, Nyikolaj: A filozófia igazsága és az értelmiség igaza. In *Az orosz forradalom démonai.* Budapest, 1990, Századvég, 11. p.

igazságszeretetüket, sőt az igazság iránti érdeklődésüket is kis híján megsemmisítette."[7]

A harmincas évei derekán járó filozófust széles körben ismert gondolkodóvá – a *Mérföldkövek*ben közreadott esszéje mellett – az 1911-ben megjelenő első igazán eredetinek tekinthető munkája, *A szabadság filozófiája* tette. Ezt néhány évvel később egy újabb nagy hatású könyv követett, *Az alkotás értelme*. Ebben Bergyajevnek először sikerült átfogóan és a rá később is jellemző antropológiai nézőpontból bemutatnia filozófiai koncepcióját. Az első világháború kitörésekor még bízott abban, hogy a háborús kataklizma az oroszok számára valamiféle nemzeti megújhodást hoz, aminek következtében a „megfáradt" Európától Oroszország veheti át a világfejlődés irányítójának szerepét, és teljesítheti be az emberiség keresztény egyesítésének egyetemes misszióját. Ám rövid időn belül csalatkoznia kellett. Az 1917-es februári forradalmat még lelkesen fogadta, de a bolsevikok hatalomra kerülése súlyos aggodalommal töltötte el. „Szörnyű katasztrófa történt Oroszországgal" – kezdte az orosz forradalomról értekező tanulmánygyűjteménybe, a *De profundis*ba írt 1918-as esszéjét. Az ország „mélységes-mély, sötét szakadékba zuhant. Mintha a hatalmas és egységes Oroszország nem is létezett volna a valóságban, csak képzeletünkben, s mintha múltunknak semmi köze sem lenne jelenünkhöz". Majd úgy folytatta: „a felületes szemlélő azt hihetné, hogy példátlanul radikális fordulat történt, ám aki elmélyült, átható figyelemmel végzi vizsgálódásait, észre kell vegye: az oroszországi forradalom képében a régi Oroszország éppúgy jelen van, mint a nagy írók műveiből régóta ismert démonok, s mint az orosz embereket régóta fogva tartó ördögi hatalom"[8] – írta.

A forradalmat követő években, egészen 1922-es Oroszországból történő kiutasításáig Bergyajev – családottsága ellenére is – rendkívül aktív maradt. Gyakran vett részt nyilvános vitákon, tartott előadásokat, és feltűnően sűrűn írt cikkeket és esszéket. Történelmi idők voltak ezek, amik

[7] Uo. 17. p.

[8] Bergyajev, Nyikolaj: Az orosz forradalom démonai. In *Az orosz forradalom démonai.* Budapest, 1990, Századvég, 267. p.

szellemi izgalomban tartották Bergyajevet. „A Szovjet-Oroszországban, a kommunista forradalom viharában töltött évek fogékonnyá tettek a feszült élethelyzetek és éles kontrasztok iránt, s nem éreztem csüggedtséget. Nem voltam passzív, mint a franciaországi katasztrófa idején, aktívan éltem meg az eseményeket"[9] – írta filozófiai önéletrajzában. Aktivitását mutatja, hogy 1918-ban két kötete is megjelent. Egyrészt az a három tanulmányát tartalmazó brosúra, *A művészet válsága*, amelyben a címadó írás mellett a Picassóról és Andrej Belij *Pétervár* című regényéről írt esszéjét adta közre, másrészt pedig az *Oroszország sorsa*, amelyben a világháború idején írt cikkeit gyűjtötte egybe. Az utóbbi volt az emigrációja előtt Oroszországban megjelenő utolsó önálló kötete. Bergyajev azonban ezekben az években nemcsak megfeszítetten írt, és adta ki sorra könyveit, de rendkívül intenzív közéletet is élt. Egyike volt azoknak, akik 1918-ban Moszkvában megalapították a Szellemi Kultúra Szabad Akadémiáját, bízva abban, hogy a szellemi élet szabadsága bizonyos mértékig fennmarad. Szívesen adott elő, már csak azért is, mert nyilvános szerepléseit óriási érdeklődés kísérte. Az akadémia működésének utolsó évében előadásain mindig olyan hatalmas tömeg gyűlt össze, hogy a hallgatóság egy része rendszeresen kiszorult az utcára. Ez az érdeklődés mindenekelőtt neki szólt, aki rendkívül érdekesen és kifejezően tudott előadni, de ez a helyzet egyben tükrözte a forradalmi kor általános hangulatát, az emberekből előtörő elementáris tudásvágyat is. Annak ellenére, hogy Bergyajevet aggasztotta a bolsevikok hatalomra kerülése, mégis egy ideig – már csak azért is, mert a „konstruktív kommunizmus" az első években még nem jutott messzire – hajlandó volt a szellemi kultúra védelmében az új hatalom képviselőivel érintkezni. Ugyanakkor tudta, hogy az orosz forradalom egyben az orosz értelmiség végét is jelentette, mert „a forradalmak mindig hálátlanok". Tudta, mert megtapasztalhatta, hogy „Oroszországban a forradalom rút hálátlansággal viszonyult ahhoz az értelmiséghez, amely előkészítette; üldözte és szakadékba taszította, de ugyanezt tette az egész régi orosz kultúrával, amely lényegében mindig szemben állt

[9] Bergyajev, Nyikolaj: *Önmegismerés*. Budapest, 2002, Európa. 305. p.

az orosz hatalommal".[10] Mivel Bergyajev „a kommunizmus ellen nem politikai, hanem szellemi harcot folytatott", a rendszer egy ideig nem tekintette ellenségének. Olyannyira nem, hogy egyike lett annak a tizenkét írónak, akik még azelőtt, hogy a hivatalos fejadagot megállapították volna, már folyamatosan kapták is azt. Mindez azonban egy pillanatig sem zavarta a hatóságokat abban, hogy ezzel egy időben letartóztassák Bergyajevet. Erre először 1920-ban került sor az úgynevezett „Taktikai Központ" ügyében. Az állítólagos ellenforradalmi szervezkedéshez azonban semmi köze nem volt. Ennek ellenére előállították és kihallgatták. Az utóbbi kapcsán az a „megtiszteltetés" érte, hogy maga a CseKa főnöke, Feliksz Dzerzsinszkij hallgatta ki. A jeles eseményen megjelent Moszkva akkori első embere, Lev Kamenyev, és a rendkívüli bizottság helyettes vezetője, Vjacseszlav Menzsinszkij is. Bergyajev mindkettőjüket ismerte, többször is találkozott velük, az utóbbival, mint még „sikertelen regényíróval". A filozófusnak szerencséje volt, mert röviddel kihallgatása után szabadon engedték, míg közeli ismerősei közül sokakat nemcsak hogy letartóztattak, de perbe is fogtak. Nem örülhetett azonban sokáig a szabadságának, mert 1922 nyarán ismét letartóztatták, és az időközben GPU-ra átnevezett állambiztonsági hatóság börtönébe vitték. Ezúttal hosszabb ideig benntartották, majd arról tájékoztatták, hogy – mint a szovjet hatalom megátalkodott ellenségét – kiutasítják Szovjet-Oroszországból. Ezek után újra szabadon engedték, majd két hónappal később feltették egy hajóra, ami Németországba vitte. Azon a két, utóbb a „filozófusok hajójaként" elhíresült hajón, amelyik egyikére Bergyajevet is feltették, mintegy kétszáz neves tudós – közgazdász, szociológus, történész, jogász – és közéleti ember mellett ott utazott az „orosz szellemi reneszánsz" meghatározó köre: Szemjon Frank, Nyikolaj Losszkij, Fjodor Sztyepun, Borisz Viseszlavcev, Ivan Iljin és Alekszandr Izgojev. Bergyajev régi barátját és eszmetársát, Szergej Bulgakovot a szovjet hatóságok egy Isztambulba tartó hajóra tették fel, míg a másik közeli barát, Lev Sesztov már korábban önként távozott Szovjet-Oroszországból.

[10] Uo. 304. p.

Bergyajev kényszerű emigrációjának első két évében Berlinben élt. A németországi évekre esett több fontos, még Oroszországban megírt tanulmányának és könyvének megjelenése. Alighanem a cenzúra figyelmetlensége is kellett ahhoz, hogy 1922-ben még kinyomtathatták Moszkvában azt az Oswald Spengler könyvének szentelt gyűjteményes kötetet, amiben egy tanulmányával (*Oswald Spengler és a Nyugat alkonya*) Bergyajev is szerepelt. A következő évben jelent meg Prágában a moszkvai szemináriumai alapján írt könyve, a magyarul is olvasható *Dosztojevszkij világszemlélete*, míg Berlinben két további jelentős monográfiája, *Az egyenlőtlenség filozófiája* és *A történelem értelme.*

Amikor 1924-ben Bergyajev átköltözött Franciaországba már Európa-szerte ismert filozófus volt. Ebben Dosztojevszkij-könyve mellett a még Berlinben kiadott kis könyvecskéje, *Az új középkor* játszotta a legnagyobb szerepet. A kötet három rövid etűdjében Bergyajev – a rá jellemző kifinomult intellektuális intuícióval – ráérzett azokra a hasonlóságokra, amelyek nagyon közelivé tették egymáshoz a 20. század első negyedében történteket és a középkort. Bergyajev szerint az európai civilizáció elszomorító állapotba került, szellemi ereje kimerülőben van, a racionalitás egyre inkább visszaszorul. A korábban virágzó kontinensre új középkor vár, ami jellegét tekintve ugyan „népi" lesz, de egyáltalán nem lesz demokratikus.[11] Bergyajev álláspontját számos példával próbálta alátámasztani. Úgy látta, hogy a jövőben, aminek jelei már meg-megmutatkoztak, a közvetlen, elsődleges élet válik meghatározóvá a másodlagos, a politikai élet által tükrözöttel szemben. Ezzel párhuzamosan a pártok és azok vezetői egyre inkább elveszítik jelentőségüket, és az „erős emberek" sem a pártok révén fognak kiemelkedni. Fokozatosan elhalnak a parlamentek, míg a tőzsdék és az újságok megszűnnek az élet irányítói lenni. A társadalom élete végletesen leegyszerűsödik, és visszatér a létért való küzdelem korábbi egyszerű formáihoz. Az emberek egyre kevésbé fognak politikai, mint amennyire gazdasági alapon különböző egységekbe szerveződni, és a korábbiaknál sokkal

[11] Бердяев, Николай: *Новое средневековье. Размышление о судьбе России.* Берлин, 1924, стр. 30.

fontosabbá válnak a hétköznapi élettel közvetlenül összefüggő dolgok, a szakmai tudás, az alkotás és a munka. A régi rendek és osztályok elhalnak, helyüket – ahogy Bergyajev fogalmaz – „a szellemi és anyagi munka szakmai csoportjai veszik át". Mindez az orosz filozófus szerint annak jele, hogy „Európa – igaz, új elvek jegyében – visszatér a középkorhoz".[12] A könyv minden várakozást felülmúlóan népszerű lett, fogadtatása Bergyajevet is meglepte. A karcsú kötetet rövid időn belül 14 nyelvre fordították le, és a nem várt siker Bergyajevet egy csapásra Európában széles körben ismert és keresett gondolkodóvá tette, olyan filozófussá, aki egyszer és mindenkorra kiemelkedett emigráns társai közül. Ezentúl egyre többen kezdtek rá úgy gondolni, mint aki a leghitelesebben képes az orosz sajátos történelmi fejlődést és gondolkodást a nyugati közönségnek bemutatni és értelmezni.

A franciaországi évek Bergyajev filozófiai kiteljesedésének évei. Sorra adta ki szabadságközpontú perszonalista bölcseletét kifejtő könyveit. Ekkor jelentek meg azok a munkái, amelyeket Bergyajev a legtöbbre becsült: *Az ember rendeltetéséről. Kísérlet egy paradox etika megalkotására* (1931), *Az ember rabságáról és szabadságáról* (1939) és a *Teremtés és objektivizáció. Egy eszkatalogikus metafizika megalkotásának kísérlete* (1947). E jelentős könyvek megírása mellett Bergyajevnek maradt energiája arra is, hogy 1926 és 1940 között Borisz Viseszlavcevvel közösen szerkessze a Párizsban megjelenő orosz emigráns folyóiratot, a *Putyot*. Ez a periodika rövid idő alatt az orosz emigráció egyik legjelentősebb intellektuális vállalkozásává nőtte ki magát, és képes volt a külföldön élő oroszok számára valódi szellemi központtá válni. Bergyajev azonban nem maradt meg az emigrációs körök filozófusának. Tevékenysége jóval túlmutatott azon. Nemcsak azért, mert egymás után adták ki könyveit a legkülönfélébb nyelveken, és Európa számos országában fordult meg filozófiai előadásaival, így Magyarországon is, de azért is, mert új hazája kulturális életébe is mélyen „beépült". Párizs környéki házában rendszeresen megfordultak a francia szellemi élet olyan meghatározó alakjai, mint Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Gabriel-Honoré Marcel és André Gide. Ugyanakkor franciaországi évei alatt

[12] Uo. стр. 29.

is fontosnak tartotta, hogy a nyugati olvasókat segítse a Szovjet-Oroszországban történtek megértésében. Ennek egyik első átfogó kísérlete volt a *Puty* hasábjain 1930-ban megjelentetett hosszú tanulmánya, *A kommunizmus igazságai és hazugsága*. Évekkel később ebből az írásából fejlődött ki az először angolul, majd németül, és csak halála után oroszul is megjelenő, *Az orosz kommunizmus értelme és eredete* című könyve. Miközben pontosan értette az orosz kommunizmus lényegét, és nem táplált iránta semmiféle illúziót, azok után, hogy a náci Németország és szövetségesei megtámadták a Szovjetuniót, határozottan kiállt hazája mellett, azt remélve, hogy a rezsim a győztes háborút követően valamivel puhább és engedékenyebb lesz. Bergyajev a háború után egy ideig azt a lehetőséget sem zárta ki, hogy visszatér a Szovjetunióba, de aztán belátta, hogy ott nem lennének meg munkájának, a szabad gondolkodásának a feltételei. A háború után befejezett könyve, *Az orosz eszme*, egy újabb kísérlet volt az orosz történelem és gondolkodás sajátszerűségének bemutatására, mégpedig abban a sajátos, esszéisztikus, ugyanakkor enciklopédikus tudáson alapuló stílusban, ami Bergyajev könyveinek többségére jellemző. Kifinomult, ugyanakkor lendületes stílusának számos rajongója volt. Nem véletlen, hogy 1942 és 1948 között minden évben felterjesztették irodalmi Nobel-díjra.

Az íróasztala mellett halt meg 1948. március 24-én, nem sokkal azután, hogy befejezte *A Szellem országa és Császár országa* című könyvét.

Sz. Bíró Zoltán

AJÁNLOTT IRODALOM

Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском (Szubjektivizmus és individualizmus a társadalomfilozófiában. Kritikai etűd Ny. K. Mihajlovszkijról). Санкт-Петербург, 1901.

Этическая проблема в свете философского идеализма. In *Проблемы идеализма. Сборник статей* (Az etikai probléma a filozófiai idealizmus fényében. In Az idealizmus problémái. Tanulmánygyűjtemény). Москва, 1902.

Новое религиозное сознание и общественность (Az új vallásos tudat és a társadalmi élet). Санкт-Петербург, 1907.

Sub specie aeternitatis. Санкт-Петербург, 1907.

Философская истина и интеллигентская правда. In *Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции.* Москва, 1909. (Magyarul: A filozófia igazsága és az értelmiség igaza. In *Az orosz forradalom démonai.* Budapest, 1990, Századvég Kiadó.)

Духовный кризис интеллигенции (Az értelmiség szellemi válsága). Санкт-Петербург, 1910.

Философия свободы (A szabadság filozófiája). Москва, 1911.

Алексей Степанович Хомяков (Alekszej Sztyepanovics Homjakov). Москва, 1912.

Душа России (Oroszország lelke). Москва, 1915.

Смысл творчества. Опыт оправдания человека (Az alkotás értelme. Az ember igazolásának kísérlete). Москва, 1916.

Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. Сборник статей: 1914–1917 (Oroszország sorsa. Esszék a háború és nemzetiség pszichológiájáról. Tanulmánygyűjtemény: 1914–1917). Москва, 1918.

Кризис искусства (A művészet válsága). Москва, 1918.

Духовные основы русской революции. Статьи 1917–1918 г. (Az orosz forradalom szellemi alapjai. Tanulmányok 1917–1918-ból). Париж, 1990.

Духи русской революции.In *Из глубины. Сборник статей о русской революции.* Москва–Петроград. 1918. (Magyarul: Az orosz forradalom démonai. In *Az orosz forradalom démonai.* Budapest, 1990, Századvég Kiadó)

Предсмертные мысли Фауста. In *Освальд Шпенглер и Закат Европы. Сборник статей* (Faust gondolatai halála előtt. In Oswald Spengler és a Nyugat alkonya. Tanulmánygyűjtemény). Москва, 1922.

Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. (Magyarul: *Dosztojevszkij világszemlélete.* Budapest, 1993, Európa Könyvkiadó.)

Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии (Az egyenlőtlenség filozófiája. Levelek társadalomfilozófiai ellenfeleimnek). Берлин, 1923.

Смысл истори, Берлин. 1923. (Magyarul: *A történelem értelme.* Budapest, 1994, Aula Kiadó.)

Новое средневековье. Размышление о судьбе России. Берлин, 1924. (Magyarul: *Új középkor.* Budapest, 1935, Pro Christo Diákszövetség.)

Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли (Konsztantyin Leontyev. Az orosz vallásbölcselet történetéből). Париж, 1926.

Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства (A szabad szellem filozófiája. A kereszténység problematikája és apológiája). Париж, 1927.

Правда и ложь коммунизма. *Путь* (Париж), 1930. №/31. (Magyarul: *A kommunizmus igazságai és hazugsága.* Szentendre, 2003, Kairosz Kiadó.)

О назначении человека. Опыт парадоксальной этики (Az ember rendeltetéséről. Kísérlet egy paradox etika megalkotására). Париж, 1931.

Русская религиозная психология и коммунистический атеизм (Az orosz valláspszichológia és a kommunista ateizmus). Париж, 1931.

Христианство и классовая борьба (Kereszténység és osztályharc). Париж, 1931.

О самоубийстве. Психологический этюд (Az öngyilkosságról. Pszichológiai etűd). Париж, 1931.

Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи (Az ember sorsa a mai világban. Adalékok korunk megértéséhez). Париж, 1934.

Я и мир объектов. Опыт философии одиночнства и общения (Én és az objektumok világa. A magány és a kapcsolatteremtés filozófiájának kísérlete). Париж, 1934.

Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности (Szellem és realitás. Az istenemberi szellemiség alapjai). Париж, 1937.

Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. (Angolul: London, 1937.) (Magyarul: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete.* Budapest, 1989, Századvég Kiadó.)

О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. (Magyarul: *Az ember rabságáról és szabadságáról.* Budapest, 1997, Európa Könyvkiadó.)

Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1946. (Magyarul: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a XIX. században és a XX. század elején.* Budapest, 2020, Osiris Kiadó.)

Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики (Teremtés és objektiváció. Egy eszkatologikus metafizika megalkotásának kísérlete). Париж, 1947.

Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого (Az isteni és az emberi minőség egzisztenciális dialektikája). Париж, 1952. (Franciául: Paris, 1947.)

Царство Духа и царство Кесаря (A Szellem országa és a Császár országa). Париж, 1951.

Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. (Magyarul: *Önmegismerés*. Budapest, 2002, Európa Könyvkiadó.)

Истина и откровение. Пролегомены к критике откровения (Igazság és kinyilatkoztatás. Előtanulmányok a kinyilatkoztatás kritikájához). 1946–47, oroszul először: Санкт-Петербург, 1996.

NÉVMUTATÓ

Adamik Lajos 195
Ágoston, Szent 194
Akszakov, Ivan Szergejevics 17, 43, 56, 76
Akszakov, Konsztantyin Szergejevics 43, 50, 53, 58–60, 71, 119, 162, 166
Akszelrod, Pavel 240
Antal Magda 40
Antonyin püspök 244
Arakcsejev, Alekszej Andrejevics 28
Arisztotelész 253
Arndt, Johann 202
Augustus, császár 16
Avvakum, protopópa 19–21

Baader, Franz Xaver, von 40, 43, 50, 61, 63, 64, 66, 67, 175, 177, 185, 191, 194, 195, 260
Baán István 91, 211
Baka István 44
Bakunyin, Mihail Alekszandrovics 69–72, 85, 86, 121, 134, 150, 159, 164–166, 176
Balmont, Konsztantyin Dmitrijevics 238
Balthasar, Hans von 112, 206
Barrés, Maurice 148
Baudelaire, Charles 248
Beccaria, Cesare 62
Beckij, Ivan Ivanovics 24
Belij, Andrej 184, 193, 196, 237, 246–251, 257, 277, 279
Belinszkij, Visszarion Grigorjevics 43, 49, 68–72, 74, 76, 85–90, 92–94, 96, 102, 110, 115, 119–121, 130, 132, 143, 150, 176
Benson, Robert Hugh 225
Bergyajev, Nyikolaj Alekszandrovics 9, 11, 16, 22, 24, 25, 28, 31–33, 35, 37, 39, 40, 44, 47, 48, 50, 52–54, 57, 59, 63, 67, 79, 85, 88, 91, 93–95, 102, 106–110, 112, 117, 121, 122, 129, 134, 146, 149, 151, 162, 165, 170, 175, 182, 184, 188, 190, 192–194, 196, 199, 202, 204, 206, 208, 211–213, 221, 226, 227, 230, 237, 243, 247, 256, 259, 263, 273–283
Birjukov, P. 199
Blok, Alekszandr 184, 193, 196, 237, 246–251, 257, 268, 277

Bloy, Léon 212
Bogdanov, Alekszandr Alekszandrovics 273, 274
Bolotov, Vaszilij Vasziljevics 205
Bonald, Louise. de 44
Borisz, Szent 13
Botkin, Vasily Petrovich 88–90, 93
Botticeli, Sandro 94
Böhme, Jakob 27, 64, 73, 178, 185, 191, 193–195, 217, 234, 260
Brjuszov, Valerij 277
Buddha 156, 200
Buharev, Alekszandr Matvejevics 101, 107, 125, 202, 203
Bulgakov, Szergej Nyikolajevics 184, 196, 237, 241, 254–263, 275–277, 280
Büchner, Karl Georg 34, 129, 151

Ciceró 98
Cieszkowski, August 73, 196, 211, 230–232, 260
Comte, Auguste 129, 130, 192
Cusanus, Nicolaus 262

Csaadajev, Pjotr Jakovlevics 40, 43–48, 56, 72, 112, 119
Csehov, Anton Pavlovics 95
Csejtei Dezső 102
Csernisevszkij, Nyikolaj Gavrilovics 49, 71, 115, 120–127, 148–152, 238, 265
Csicserin, Borisz Nyikolajevics 161
Csicserin, Gregorij 161

Danyilevszkij, Nyikolaj Jakovlevics 43, 56, 76–78
Davidov, Ivan Ivanovics 39
Descartes, René 65–67, 177
Destutt de Tracy, Antoine 31
Diderot, Denis 25, 148
Dimitrij, Szent, Rosztovi 23
Dobroljubov, Nyikolaj Alekszandrovics 122, 145, 148, 149, 217
Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 11, 12, 32, 34, 43, 47, 58, 60–62, 68, 74, 77, 80–82, 85, 90–94, 101–105, 107, 109, 111–113, 115–118, 128, 129, 131, 133, 136, 138–141, 145–147, 159, 168–173, 176, 181, 184, 185, 196–199, 201, 211, 213, 215, 218, 220–222, 224, 225, 227, 237, 238, 241, 248, 253–255, 260, 265, 273, 276, 281
Durilin, Szergej Nyikolajevics 255
Dzerzsinszkij, Feliksz 280

Eckartshausen, Karl von 27
Eliot, George 123
Engels, Friedrich 135, 267
Erasmus 101
Ern, Vlagyimir Francevics 237, 255, 262, 277

Farkas Lőrinc Imre 195
Farkas Zoltán 189
Fedotov, Georgij Petrovics 11, 14
Ferenc, Szent, Assisi 213, 222

Feuerbach, Ludwig Andreas 34, 68–73, 88, 101, 124, 127, 207
Fichte, Johann Gottlieb 39, 70, 178, 262, 274
Filaret, Voznyeszenszkij 29, 204
Filofej, szerzetes 15, 16
Fjodorov, Nyikolaj Fjodorovics 112, 142, 158, 171, 203, 211, 226–233, 245
Florenszkij, Pavel 237, 255–257, 261, 262
Floris, Joachim von 213
Florovszkij, Georgij 28, 35, 146
Fourier, Charles 34, 116, 117, 227
Frank, Szemjon Ljudvigovics 196, 237, 241, 261–263, 275, 277, 280
Fränkel Anna 45
Fülöp II. 89

Galics, Alekszandr Ivanovics 39
Gamaleja, Szemjon Ivanovics 26
Garai Gábor 44
Gasparics Gyula 95
George, Henry 137
Gergely, Szent, Nüsszai 112, 205–207
Gersenzon, Mihail 32, 44, 277
Gide, André 282
Gleb, Szent 13
Goethe, Johann Wolfgang von 33
Gogol, Nyikolaj Vasziljevics 33, 85, 94–99, 113, 146, 184, 215
Golicin, Alekszandr Nyikolajevics 29, 64
Golubinszkij, Fjodor Alekszandrovics 38, 178
Goncsarov, Ivan Alekszandrovics 86
Grigássy Éva 93
Görres, Joseph von 61
Granovszkij, Tyimofej Nyikolajevics 43, 69
Grek, Makszim 19
Gribojedov, Alekszandr Szergejevics 30, 34
Grot, Nyikolaj 173, 238

Harnack, Adolf von 165
Hartmann, Nicolai 262
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 34, 39, 40, 50, 54, 55, 67–76, 82, 85–89, 107, 113, 123, 131, 150, 164, 174–177, 185, 187, 189, 195, 201, 230, 232, 242, 253, 262, 271, 273
Heidegger, Martin 261
Herzen, Alekszandr Ivanovics 12, 43, 44, 48, 49, 67–76, 80, 87, 90, 93, 110, 115, 117–124, 130–132, 138, 147, 163, 164, 166
Holbach, Paul Henri Thiry 27
Homjakov, Alekszej Sztyepanovics 9, 43, 44, 48–64, 78, 85, 88, 112, 124, 129, 162, 173–183, 186, 241, 255, 284
Hvorosztyinyin, Dmitrij Ivanovics 22

Ibsen, Henrik Johan 241, 260, 273
Iljin, Ivan 280
Innokentyij érsek 174, 202, 204, 205
Isztray Botond 195
Iván, IV. 22

Ivanov, D. P. 120
Ivanov, Vjacseszlav 184, 196, 237, 238, 246, 247, 251–253, 255, 257, 264, 277
Izgojev, Alekszandr 280

Jermák, Tyimofejevics 18
Juhász Anikó 102
Jung-Stilling, Johann Heinrich 213
Jurkevics, Pamfil Danyilovics 38, 179

Kálmán László 96
Kamenyev, Lev 280
Kant, Immanuel 39, 55, 178, 182, 185, 242, 253, 260, 262, 273–275
Kartasov, Anton Vlagyimirovics 244
Kautsky, Karl 274
Kierkegaard, Soren 197, 220, 253, 254
Kirejevszkij, Ivan 40, 43, 52, 53, 57, 58, 129, 173–177
Kiss Ilona 52, 57, 170, 224
Kisztyakovszkij, Bogdan 273, 275, 277
Kljucsevszkij, Vaszilij Oszipovics 12
Konfuciusz 156, 200
Koselev, Alekszandr 40, 50
Kotosihin, Grigorij Karpovics 22
Kovács Erzsébet 95
Kovács Péter 44, 68
Kozlov, Alekszej Alekszandrovics 179, 262
Kozsevnyikov, V. A. 227
Krause, Karl Christian Friederich 258
Križanić, Juraj 22
Kropotkin, Pjotr Alekszejevics 159, 166
Krüdener, bárónő 28
Kudrjavcev-Platonov, Viktor Dmitrijevics 38, 178
Kuzmics, Fjodor 28

Labzin, Alexander 29
Laharpe, Frédéric-César 28
Lamennais, Hughes Felicité Robert, de 40, 116
Lao-ce 200
Lator László 98, 99, 249
Lavrov, Pjotr Lavrovics 93, 132–135, 147, 154
Lavrov, Tkacsov 134
Leibniz, Gottfried Wilhelm 65, 66, 179, 262
Lenin, Vlagyimir Iljics 115, 134, 170, 200, 214, 267
Leontyev, Konsztantyin 43, 58, 59, 62, 74, 78–80, 101, 104, 106, 108, 109, 115, 141, 142, 145, 147, 157, 159, 163, 169, 209–211, 222–224, 229, 285
Lermontov, Mihail Jurjevics 33, 34, 48, 85, 98, 99
Leroux, Pierre 72
Lewes, George Henry 123
Lobacsevszkij, Nyikolaj Ivanovics 39
Loisy, Alfred Firmin 213
Lomonoszov, Mihail Vaszilijevics 24, 46
Lopatyin, Lev Mihajlovics 179, 238
Lopuhin, Ivan Vlagyimirovics 26, 27
Losszkij, Nyikolaj Onufrijevics 262, 263, 280

Lunacsarszkij, Anatolij 273
Lunyin, Mihail Szergejevics 31

Magnyickij, Mihail Leontyjevics 29
Maistre, Joseph, de 44
Makai Imre 82, 91, 105, 116, 138
Marcel, Gabriel-Honoré 282
Maritain, Jacques 282
Marx, Karl 34, 75, 110, 111, 115–117, 120, 123, 135, 164, 240, 260, 267, 271, 276
Mengyelejev, Dmitrij Ivanovics 39, 151
Menzsinszkij, Vjacseszlav 280
Metternich, Klemens Wenzel Lothar von 28
Merezskovszkij, Dmitrij Szergejevics 126, 237, 238, 242, 244, 245, 252, 257, 263, 277
Michelet, Jules 75, 121
Mihajlovics, Alekszej 20
Mihajlovszkij, Nyikolaj 63, 73, 93, 102, 104, 115, 127–132, 135, 138, 175, 275, 283
Miklós, I. 13, 30, 38, 43, 47, 51, 55, 58, 61, 63, 67, 86, 121, 163,
Miljukov, Pavel 15, 16
Mill, John Stuart 123, 153
Minszkij, Nyikolaj Makszimovics 238, 244
Mocsulszkij, Konsztantyin 94, 183
Moleschott, Jacob 129, 151
Monomah, Vlagyimir 16
Monomakhosz, császár 16
Mounier, Emmanuel 282
Möhler, Johann Adam 182
Müller, Adam Heinrich 61

Nagy Katalin, II. 23–26, 79
Nagy Péter I. 9, 12, 13, 17, 19–24, 36, 45, 46, 49–51, 58, 67, 79, 82, 214
Nagy Péter, III. 21
Nagy Sándor, I. 9, 27–33, 64, 79
Nagy Sándor, II. 142, 240
Nagy Sándor, III. 137, 142
Napóleon, Bonaparte 20, 214
Nietzsche, Friedrich 78, 103, 104, 107–109, 131, 136, 148, 197, 201, 220, 221, 241, 247, 248, 251, 253, 254, 260, 268, 271, 273, 275, 276
Novgorodcev, Pavel 275
Novikov, Nyikolaj Ivanovics 25–27

Nyecsajev, Szergej 105, 115, 125, 134, 138, 143
Nyekraszov, Nyikolaj 70
Nyeszmelov, Viktor Ivanovics 112, 173, 175, 202, 205–209
Nyevszkij, Szent, Alekszandr 41
Nyikityenko, Alekszandr Vasziljevics 86
Nyikon, pátriárka 19, 20

Odojevszkij, Vlagyimir Fjodorovics 40, 50
Orgyin-Nascsokin, Afanaszij Lavrentyevics 22
Órigenész 207

Pál, I. 28
Palmer, George Herbert 183
Pascal, Blaise 253
Pataki Szilveszter 96
Pavel, metropolita 25
Pavlov, Mihail Grigorijevics 39
Pazsitov, Alekszej 117
Pecserin, Vlagyimir Szergejevics 43, 47, 48, 116
Pesztyel, Pavel Ivanovics 31, 32, 116
Petrasevszkij, V. M. 116, 138
Pipin 28
Piszarev, Dmitrij Ivanovics 115, 123, 127, 145, 148–153
Platón 85, 185, 191, 253, 258
Platonov, Sz. F. 22
Plehanov, Georgij Valentyinovics 115, 143, 240, 265, 267
Plótinosz 262
Pobedonoszcev, Konsztanyin Petrovics 24, 169, 170
Pohitus, archimandrita 29
Pordage, John 27, 40, 185
Proudhon, Pierre-Joseph 75, 117, 121, 137
Pugacsov, Jemeljan Ivanovics 14, 21, 165
Puskin, Alekszandr Szergejevics 9, 12, 27, 32–37, 44, 46, 70, 99, 150, 157

Racine, Jean 94
Raffaello 164
Ragyiscsev, Alekszandr Nyikolajevics 9, 27, 31, 35, 36, 102, 116, 160
Razin, Styenyka 14, 18, 165
Rettenetes Iván 15–17
Reckert, Henrik 249
Remizov, Alekszej Mihajlovics 273, 277
Rilejev, Kondratyij Fjodorovics 31
Ritschl, Albrecht Benjamin 209
Rousseau, Jean-Jacques 35, 137, 145, 148, 155, 264
Rozanov, Vaszilij 95, 101, 107, 108, 211, 232, 233, 237, 242–245, 257, 277
Runyics, Dmitrij Pavlovics 29
Rückert, Heinrich 77, 78

Saint-Martin, Louis-Claude, de 27, 40
Saint-Simon, Henri de 31, 34, 116, 117
Salamon 156, 200
Savonarola, Girolamo 94
Schad, Johann Baptist 38
Scheler, Max 106
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 34, 39, 40, 44, 61, 64, 68–70, 76, 85, 174–178, 185, 191, 242, 258, 262
Schiller, Johann Christoph Friedrich 32, 103, 147
Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich 51
Schopenhauer, Arthur 178, 185, 200, 238, 251, 273
Scsapov, Afanaszij Prokopjevics 18, 24, 37, 38, 151
Sesztov, Lev 237, 253, 254, 276, 277, 280
Sevirjov, Sztyepan Petrovics 40, 50
Sirinszkij-Sihmatov, Platon Alekszandrovics 38, 152

Sisák Gábor 11, 15, 80
Spencer, Herbert 129
Spengler, Oswald 76, 78, 101, 102, 109, 145–147, 211, 281, 284
Spet, G. 39, 40
Spinoza, Benedictus 65, 66, 253
Steiner, Rudolf 252
Stilling (Jung, Johann Heinrich) 27
Stirner, Max 165
Susini, Eugéne 63, 175
Svarc, Ivan Grigorjevics (Schwartz, Johann Georg) 26

Szabó Lőrinc 9, 97
Szamarin, Jurij 50, 85, 180
Szakulin, Pavel 40, 88, 117
Szemevszkij, Vaszilij Ivanovics 31
Szerafim, Szent, Szárovi 33, 255
Szergij püspök 244
Szinódus, Szent 23, 29, 148, 169, 170, 184, 200, 219, 244
Szkovoroda, Hrihorij Szavics 26
Szókratész 153, 156, 199
Szologub, Fjodor 277
Szolovjov, Jevgenyij Andrejevics 149
Szolovjov, Szergej Mihajlovics 255
Szolovjov, Vlagyimir 44, 58, 63, 64, 77, 78, 82, 83, 98, 101, 106, 107, 112, 115, 123, 129, 136, 140–142, 156, 161, 167, 168, 171, 173, 174, 177, 178, 183–196, 204–206, 208, 211, 215, 223–233, 237, 238, 241, 247, 248, 249, 251, 254, 255, 257, 260, 262, 265, 268
Szorszkij, Nyil 14, 15, 19
Szőllősy Klára81
Sztankevics, Nyikolaj Vlagyimirovics 32, 67, 85
Sztruve, Pjotr 196, 241, 275–277
Sztyepun, Fjodor 280
Szvencickij,Valentyin Pavlovics 255

Tarejev, Mihail Mihajlovics 173, 188, 202, 208–210
Tkacsov, Pjotr Nyikityics 115, 134, 135, 138, 143, 160, 267
Tolsztoj, Dmitrij Andrejevics 148
Tolsztoj, Lev Nyikolajevics 12, 18, 32, 33, 58, 62, 63, 77, 94, 96, 101, 102, 107, 109, 113, 115, 117, 129, 131, 136, 137, 145–147, 154–156, 159, 166–170, 172, 173, 185, 197, 199–202, 211, 215, 218–220, 224, 227, 238, 253, 260, 265, 273
Tóth Judit 247
Trócsányi György 35
Trubeckoj, Jevgenyij Nyikolajevics 184, 196, 262, 275, 277
Trubeckoj, Szergej Nyikolajevics 178, 184, 205, 237, 238, 275
Turgenyev, Nyikolaj Ivanovics 31, 49, 62, 68, 86, 95, 149, 168

Tyernavcev, Valentyin Alekszandrovics 244, 245
Tyutcsev, Fjodor Ivanovics 9, 85, 97, 98, 268

Uszpenszkij, Gleb 133
Uvarov, Szergej Szemjonovics 63, 64

Vellanszkij, Danyilo Mihajlovics 39
Vinet, Alexandre Rodolphe 182
Viseszlavcev, Borisz 280, 282
Vlagyimir, Szent 13
Volockij, Joszif 14,15
Voltaire 27, 167
Voronszkij, Alekszandr 143

Wagner, Richard 251
Weishaupt, Johann Adam 26, 31
Weisse, Christian Hermann 213
Wermeil, Sara E. 182
Wiatte, A. 212
Wolff, Christian 38, 174

Xerxész 63

Zadonszkij, Tyihon 201
Zaszulics, Vera 240
Zatvornyik, Feofan 204, 212
Zenykovszkij, V. 48, 208

Zseljabov, Andrej Ivanovics 115, 143

magyar
nyomdatermék
NYOMDA- ÉS PAPÍRIPARI SZÖVETSÉG

Nyomta és kötötte a Dürer Nyomda Kft., Gyula
Felelős vezető Aggod István ügyvezető igazgató

osiris társadalomtudományi könyvtár

Párizsi emigrációjában, halála előtt két évvel (1946-ban) jelent meg Nyikolaj Bergyajevnek (1874–1948) ez a késői, összegző jellegű könyve. Nem saját filozófiáját összegzi benne, mint *Az ember rabságáról és szabadságáról* vagy a *Szellem és realitás* című műveiben, hanem az orosz mentalitás gyökerét, forrásait vizsgálja, és következményeit tekinti át egyrészt az orosz történelemben, az orosz kultúra alakulásában, másrészt az általa tárgyalt gondolkodók szellemi portréiban. A könyv nem szokványos filozófiatörténet vagy kultúrtörténet, szerzője tíz alapprobléma köré csoportosítva fejti ki gondolatait és hihetetlenül széles körű ismereteit. Nem csupán az orosz kultúra olyan kulcsfigurái bukkannak fel több fejezetben is, mint Dosztojevszkij, Tolsztoj és Szolovjov, hanem a 19. századi orosz gondolkodást meghatározó két irányzat (a szlavofilek és a nyugatosok) jelentős képviselői (Homjakov, Kirejevszkij, Leontyev, Belinszkij, Herzen) szintén vissza-visszatérnek a könyv különböző fejezeteiben. A fejezetek témáinak bemutatását – Bergyajev személyes, átfűtött előadásmódján kívül – az is egységesíti, hogy a kötet elején jellemzett orosz mentalitás nyilvánul meg minden felvetett kérdés kapcsán. Az utolsó rész foglalkozik Bergyajev korával, az úgynevezett „ezüstkorral", amely az orosz vallásfilozófia felvirágzását, a sajátos orosz bölcselet kibontakozását hozta.

ISBN 978 963 276 359 0
9 789632 763590
3980 Ft

osiris társadalomtudományi könyvtár

Párizsi emigrációjában, halála előtt két évvel (1946-ban) jelent meg Nyikolaj Bergyajevnek (1874–1948) ez a késői, összegző jellegű könyve. Nem saját filozófiáját összegzi benne, mint *Az ember rabságáról és szabadságáról* vagy a *Szellem és realitás* című műveiben, hanem az orosz mentalitás gyökerét, forrásait vizsgálja, és következményeit tekinti át egyrészt az orosz történelemben, az orosz kultúra alakulásában, másrészt az általa tárgyalt gondolkodók szellemi portréiban. A könyv nem szokványos filozófiatörténet vagy kultúrtörténet, szerzője tíz alapprobléma köré csoportosítva fejti ki gondolatait és hihetetlenül széles körű ismereteit. Nem csupán az orosz kultúra olyan kulcsfigurái bukkannak fel több fejezetben is, mint Dosztojevszkij, Tolsztoj és Szolovjov, hanem a 19. századi orosz gondolkodást meghatározó két irányzat (a szlavofilek és a nyugatosok) jelentős képviselői (Homjakov, Kirejevszkij, Leontyev, Belinszkij, Herzen) szintén vissza-visszatérnek a könyv különböző fejezeteiben. A fejezetek témáinak bemutatását – Bergyajev személyes, átfűtött előadásmódján kívül – az is egységesíti, hogy a kötet elején jellemzett orosz mentalitás nyilvánul meg minden felvetett kérdés kapcsán. Az utolsó rész foglalkozik Bergyajev korával, az úgynevezett „ezüstkorral", amely az orosz vallásfilozófia felvirágzását, a sajátos orosz bölcselet kibontakozását hozta.

ISBN 978 963 276 359 0
9 789632 763590
3980 Ft